

Ciudades de los Andes

Visión histórica y contemporánea

Eduardo Kingman Garcés
Compilador



Xavier Albó
Teófilo Altamirano
Carlos Contreras
Jean Paul Deler
Carlos Iván Degregori
Miguel Glave
Ana María Goetschel
Jürgen Golte
Hernán Ibarra
Thierry Saignes
Frank Salomon
Humberto Solares
Rosemarie Terán

CIUDADES DE LOS ANDES

Visión histórica y contemporánea

Eduardo Kingman Garcés
Compilador

Xavier Albó
Teófilo Altamirano
Carlos Contreras
Jean Paul Deler
Carlos Iván Degregori
Miguel Glave
Ana María Goetschel
Jürgen Golte
Hernán Ibarra
Thierry Saignes
Frank Salomon
Humberto Solares
Rosemarie Terán





CIUDADES DE LOS ANDES
visión histórica y contemporánea

Compilador: Eduardo Kingman G.
Primera Edición: CIUDAD, 1992

Quito, Ecuador, 1992

Portada: CIUDAD

Este libro corresponde al tomo nº. 72 de la serie: " Travaux de l' Institut Français d' Études Andines ", ISSN : 0768 - 424x

307.76	Kingman Garcés, Eduardo
K.927C	Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea. CIUDAD. Quito, 1992, 480 p. /HISTORIA // CIUDADES // GRUPOS ETNICOS // CAMPESINOS // AMERICA LATINA/.

INDICE

TERCERA PARTE

PRESENTACION

Como se anota en el estudio introductorio, la ciudad puede ser leída de diversos modos. En este caso, con los textos escogidos, se busca "leer" la ciudad de los Andes partiendo del conocimiento y la comprensión de una serie de procesos y fenómenos específicos de nuestra rica historia cultural; esta lectura permitirá avanzar en la discusión de la problemática de la vida urbana contemporánea en la región incorporando elementos de juicio respecto de lo andino que han sido descuidados o ignorados en la reflexión acerca de cómo repensar el presente y futuro de nuestras ciudades.

En este afán, el Centro de Investigaciones CIUDAD tienen el agrado de presentar el libro **Ciudades de los Andes, Visión Histórica y Contemporánea** que contiene quince trabajos de importantes estudiosos de la problemática andina, seleccionados por Eduardo Kingman Garcés.

CIUDAD desea expresar su reconocimiento al Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y en particular a sus Directores Jean Paul Deler, Yves Saint-Geours y Chistian de Muizon, por sus estimulantes orientaciones y apoyo para la edición de este libro. Así mismo, agradecemos a los autores de los trabajos por la favorable acogida brindada a esta iniciativa editorial. Cabe destacar también la paciente y cuidadosa labor realizada por el equipo de publicaciones de CIUDAD coordinado por Anita García, quien ha tenido a su cargo la edición del libro.

Diego Carrión M.
Director
Centro de Investigaciones CIUDAD

Ciudades de los Andes: Homogeneización y diversidad

Eduardo Kingman Garcés

Otras gentes, otras ciudades

Si algún texto dentro del marxismo clásico puede ser calificado como de corte antropológico, este es el que sobre la situación de la clase obrera en Inglaterra escribiera Federico Engels. Se trata de un estudio de juventud en el que abundan las descripciones y los datos empíricos interpretados a la luz de un balbuceante materialismo histórico.

Lo interesante desde nuestra perspectiva es su visión de Londres y de la forma como la ciudad va alterando las condiciones existenciales de la gente[1]. En una ciudad como esa, los hombres se encuentran aislados del resto, hundidos en su individualidad. No se puede dejar de ver aquí la nostalgia por un tiempo primigenio en el que las oposiciones

1. Existen otros textos dentro del marxismo original en donde se hace referencia a las ciudades y a las relaciones campo ciudad: "La Ideología Alemana", la "Contribución al estudio del problema de la vivienda", el "Dieciocho Brumario", los Grundisses; varias páginas del primer tomo de "El Capital" están dedicadas a describir las formas cómo el proceso de acumulación va gravitando sobre la vida de los obreros.

naturaleza-cultura (campo-ciudad, los términos son en gran medida intercambiables) se desarrollan bajo formas armónicas[2].

En este y en otros escritos clásicos del marxismo, el fin de los tiempos actuales nos devuelve a un momento originario en el cual civilización y mundo primitivo se dan de la mano. Es indudable que existe una serie de puntos en común entre ese tipo de percepciones y las de los utópicos empeñados en construir falansterios en donde lo urbano se diluyera y confundiera con el campo; también con algunos de los mitos postmodernos[3].

Sería interesante reflexionar sobre los puntos de contacto existentes entre el tipo de vida que se generaba en las ciudades europeas de entonces (menos desarrolladas, menos dependientes del "proletariado externo") y el que se da actualmente en las nuestras. La ciudad como una "jaula" en la que los hombres no sólo viven enajenados de sí mismos sino que encuentran pocas salidas materiales a su existencia. La necesidad de encontrar sentido a ese complejo mundo social que se iba modificando con la industrialización -desapareciendo y a su vez reapareciendo bajo formas nuevas- produjo una gran cantidad de crónicas y obras literarias de distinto valor y magnitud, en donde la descripción de las formas de vida cotidiana (Balzac, Dickens, Boudelaire y una serie de cronistas desconocidos como los registrados por Robert Darton) fue el denominador común. Es cierto que otros cientistas a más de los fundadores del socialismo científico, comenzaron a examinar a los "nuevos hombres" que irrumpían en las ciudades,

2 Walter Benjamin ve en este texto algo que podría ser solo aparentemente distinto: el deslumbramiento y el temor de un hombre de una pequeña ciudad alemana frente a una urbe inmensa (ese no era el sentimiento de otros como Baudelaire, acostumbrados a vivir entre la multitud).

3 Claro que algunos de los supuestos seguidores de Marx entendieron "superación de las contradicciones campo y ciudad" como "subordinación del campo por la ciudad" y ejercieron el poder de que gozaban para que eso se diera, pero todo eso es otro asunto del que no nos ocuparemos.

"pero los trataron más como problemas sociales, problemas creados por haberlos arrancado de sus raíces por la destribalización o inmigración, que como actores sociales por propio derecho que respondían a condiciones nuevas" (Wolf, Eric. 1987: 428)[4].Marx y Engels describieron en varios lugares la forma cómo los hombres se ven lanzados a la "brutal indiferencia, al duro aislamiento de cada individuo en sus intereses privados", tanto más desagradable y chocante "cuanto más juntos están estos individuos en un pequeño espacio". Ese sórdido egoísmo, principio básico de la sociedad contemporánea, afirma Engels, "en ningún caso aparece tan vergonzosamente al descubierto, tan consciente, como entre la multitud de las grandes ciudades".

Es cierto que esa vida cruda y ese aislamiento, no excluye la posibilidad de que los hombres se junten. Lo que no sabemos, sin embargo, es en qué medida esas formas de agregación social abren nuevas perspectivas al desarrollo humano, o si más bien condenan al hombre a una mayor manipulación y control. Las ciudades no sólo expresan (de acuerdo a algunos viejos textos del marxismo) el dominio burgués, sino que al concentrar el descontento y la lucha de los trabajadores en un solo sitio, hacen posible la liberación de todo dominio, cosa que no era pensable bajo las condiciones de dispersión e "idiotismo" de la vida del campo. La ciudad contemporánea puede ser concebida, desde una perspectiva weberiana, como materialización del poder, como "jaula" (¿la sociedad?, ¿la ciudad?; una y otra a veces se confunden) y ésto en oposición a la ciudad patriarcal premoderna, donde las relaciones son mucho más fraternas. Los estudios históricos y los sociológicos contemporáneos han permitido relativizar los enfoques absolutizadores

4. Algunos historiadores contemporáneos han tratado de reconstruir las formas como se desarrollaba la vida social en el XIX o por lo menos de mostrar facetas que los hombres de ese tiempo no pudieron concebir ni valorar suficientemente, aunque, lógicamente, disfrutaron y padecieron. Este tipo de análisis a través de los cuales el pasado toma forma no como simple modelo sino como experiencia social y humana, forma parte de la mejor tradición historiográfica francesa y anglosajona (Bloch, Rude, Duby, Le Goff, E.P. Thompson, Gareth Stedman Jones, Genovese, etc).

mostrando la diversidad de perspectivas de análisis factibles. En Walter Benjamin, la ciudad constituye el lugar donde la caída se presenta bajo sus formas más agudas, en ella las relaciones humanas asumen formas totalmente mercantilizadas; el problema, sin embargo, no parece ser tanto el desarrollo del individualismo, sino la pérdida de la individualidad en medio del ruido que genera la multitud.

Esas ciudades europeas del XIX se parecen a las nuestras: están lanzadas a la modernidad, pero conservan muchos rasgos tradicionales. El tipo de tradición a la que hacemos referencia y que llena de colorido local a las urbes, no proviene tanto de las edificaciones y monumentos antiguos ni de las costumbres refinadas de sus señores, como de las diversas formas de vida premodernas (campesinas, manufactureras, el pequeño comercio con su bullicio) que perviven y se prolongan dentro del espacio ciudadano.

Una ciudad puede ser leída de diversos modos. José Luis Romero fue uno de los que con mayor seriedad intentó mirar Europa desde América; eso le permitió entender de mejor modo nuestro propio mundo y de manera particular las ciudades. Algo de eso buscó también José María Arguedas al comparar las comunidades del Perú con las de España. Es posible que "nosotros" seamos mucho más cercanos a esos "otros" de lo que creemos.El establecer puentes entre las diversas lecturas posibles, es una de las tareas de la antropología, entendida como una ciencia de carácter universal, en proceso de constitución. "La antropología nació del descubrimiento de lo Otro; es importante ahora entendernos o vernos como los Otros de los Otros, como los objetos de otras antropologías. Entender los términos en los cuales otras culturas han formulado su interacción histórica con nuestra propia sociedad, es entender las etnohistorias de nosotros, hacer etno-etnohistoria, por así decirlo" (Turner, 1990). Para las "otras antropologías" posibles, una de las tareas parece ser comenzar a leer el "centro" desde la "periferie"; algo parecido a lo que se ha intentado en el campo de la economía. Una visión de Europa desde los "pueblos sin historia". También la historia universal puede ser leída desde esta perspectiva.

La mirada interior

Aunque existen importantes atisbos investigativos al tema desarrollados en décadas anteriores (Jorge Basadre, Julio Cotler, Matos Mar, Aníbal Quijano, Frank Salomon, Hugo Burgos, etc.), la reflexión sistemática sobre las ciudades desde una perspectiva histórica y antropológica no podía tomar forma sino en años recientes: cuando la modernización (y la urbanización que generalmente la acompaña) comenzó a "mostrar sus costuras" y cuando el proceso de masificación ("desborde popular") de las principales ciudades de la región fue tan grande que acabó enrareciendo el aire y obligando a pensar de modo distinto al tradicional. En éste como en otros campos, la literatura y el arte estuvieron más cerca de la problemática que encerraban las ciudades, que las ciencias sociales, y se adelantaron a estas (Morse, 1978:112). Las ciencias sociales son, como sabemos, esclavas de su tiempo, "eligen, cortan y recortan, pues una historia verdaderamente total los confrontaría con el caos" (Levi Strauss, 1988:362). Eligen dentro de un juego de posibilidades que se da a cada generación, a cada época como algo necesario, y dejan de lado otras lecturas, otras entradas.

Arguedas, como antes Guamán Poma, da la sensación de un forastero, de "un llegado de otras partes", obligado a vivir entre doctores, y un poco doctor también, fascinado y dolido al mismo tiempo, sin entender del todo las ciudades. "Yo siempre he vivido feliz, extrañadísimo y asustado en las ciudades". Demasiado cautivantes como para poder ignorarlas, terriblemente complejas a su vez; son como sus mujeres: "yo no conozco a la mujer de la ciudad, le tengo miedo, como le tuve al remanso del río Pampas, por donde pasé a caballo, siendo niño y en invierno, cuando el agua es transparente" (Arguedas, 1988:73). El

recorrido de la obra arguediana desde "Yawuar Fiesta" hasta "El zorro de arriba, el zorro de abajo", nos podría dar algunas claves para entender la forma como se ven (o se vieron) las ciudades desde los andes: "en este horno están gentes de las costumbres más diversas: es otra imagen del Perú, es algo semejante a la que he intentado mostrar en "Todas las sangres" pero más compleja aún, más profunda" (Arguedas, 1988).

Cuando hablamos de Arguedas nos referimos a un trabajo de más de cuarenta años. En ese lapso las cosas fueron cambiando mucho en nuestros países y como parte de esto, el papel de las ciudades y el tipo de relaciones entre la ciudad y el campo. Mientras las ciencias sociales estuvieron sumergidas en la explicación de los procesos macros (dualismo estructural y modernización, teoría de la dependencia), trabajos como los de Arguedas trataron de mostrar el otro lado: la forma cómo la gente sufría esos procesos.

Las ciencias sociales estuvieron lejos de esas percepciones cotidianas y, en parte -en lo que se refiere a lo urbano- continúan estándolo. Resultaría interesante saber las razones por las que investigadores que tanto aportaron en estos años a la comprensión del "otro" tal cual como se presentaba en las comunidades rurales, poco o nada pudieron decir ante procesos sociales que se generaban en sus propias narices: en las ciudades. Es posible que exista una relación con la cercanía al poder y una dependencia de los estudios urbanos con respecto a los requerimientos de planificación estatales. También con una percepción dualista y estática de los procesos urbano-rurales[5].

No resulta sencillo pensar en situaciones como las nuestras: ningún discurso por nuevo que parezca y por cercano que se presente (el

5. Uno de los casos que a mí más me han llamado la atención es el desconocimiento por parte de los investigadores ecuatorianos del proceso de incorporación de las comunidades indígenas quiteñas al espacio urbano de Quito, proceso doloroso que ha durado varias décadas y que aún no concluye.

discurso sobre "lo andino" por ejemplo) está de por sí garantizado. La antropología tiene una responsabilidad, de acuerdo a Jones, y la tiene frente a las comunidades ya que muchas de sus realidades han sido absorbidas y corrompidas por los mitos de los antropólogos (en David, 1982).

En Arguedas hay el intento de acercarse a los "otros" (tan parte de él, al mismo tiempo), sin sustituirlos. Su obra permite diferenciar discursos, moverse en mundos diversos, "pero su voz no pertenece totalmente a ninguno de los mundos enfrentados". Tampoco el autor intenta sorprender; hacer de puente, traducir, vincular, oponer, mostrar "todas las sangres" es lo que intenta. Mostrarse él mismo como parte de esos dilemas. "La virtud de su obra narrativa y, especialmente, de su última novela, está en la creación de un equivalente literario del caos político, económico y cultural que caracteriza al Perú. Un caos profundo del cual se está gestando de manera muy confusa, un Perú nuevo(...). Esta literatura no pretende ser la voz del pueblo, sino que manifiesta todas las posiciones que existen en este mundo y, más que nada, la del escritor que es, lo sabemos, casi siempre de extracción no popular..." (Lienhhard Martin, en Cornejo Polar, 1988:19).

Mundo andino y temporalidad

Los historiadores de comienzos de siglo reconocieron el valor de las culturas precolombinas y pusieron en cuestión el proceso de aniquilamiento de las mismas por parte de España, pero negaron, al mismo tiempo, su actualidad y su futuro (Rama en Arguedas, 1975: XV). Se trataba, según ellos, de pueblos degradados (no siempre señalaban las causas de esta supuesta degradación), sujetos a un proceso de extinción inevitable. Algunos de los miembros de esas clases ilustradas vislumbraban, sin embargo, la profundización del mestizaje, en medio de la cual esperaban que el elemento más fuerte, el hispano, terminara imponiéndose. La generación de los treinta en el Ecuador planteó el problema desde una perspectiva sólo parcialmente distinta: se reivindicaba al indio (frente a la trilogía Hacienda - Iglesia - Estado)

pero poco se valoraba su cultura. La tendencia a mirar estáticamente el mundo indígena fue común a unos y a otros.

Aún entre los cientistas contemporáneos empeñados en la realización de estudios concretos sobre la realidad de los pueblos indígenas, ha sido frecuente concebir ahistóricamente algunas de sus características. Eso conduce a asumir la defensa de una andinidad químicamente pura y a dejar de lado todas las formas "contaminadas" pero reales de su existencia. El indio "que para los indigenistas amenazaba con sitiar Lima" fue convertido por algunos de estos cientistas, y de acuerdo con lo que plantea Flores Galindo, en el "hombre andino". "Personaje al margen de la historia, inalterable, viviendo en un eterno retorno sobre sí mismo, al que es preciso mantener distante de cualquier modernidad. Inmóvil y pasivo, singular y abstracto (personaje de museo)" (Flores Galindo, 1988:12). Mucho tuvo que ver con este tipo de percepción la orientación marcadamente etnográfica de algunos estudios: la tendencia a deducir características más o menos fijas de observaciones empíricas efectuadas durante un breve lapso (Rosaldo, 1980) y la suposición de que se trataba de culturas sin historia en las que podía encontrarse las huellas de un mundo perdido, distinto y mejor al inaugurado por la modernidad.

Tampoco el estructuralismo escapó a este tipo de perspectiva atemporal. Trabajos relativamente recientes dentro de esta corriente como los de Urton, Harris, Zuidema y Duviols permiten establecer un justo medio entre los procesos sincrónicos y los diacrónicos. Urton, en particular, muestra la forma cómo los mitos funcionan dentro de la historia justificando relaciones concretas y modificando (para lo que nos interesa) el sentido de lo andino.

Si bien se puede hablar de una "racionalidad andina", no se puede perder de vista que ella ha estado sujeta a cambios y adaptaciones como resultado de sus vinculaciones con el Estado colonial y republicano y con los poderes regionales, así como por sus relaciones diversas con el sistema de hacienda y el mercado. Lo andino, tal como lo conocemos

contemporáneamente, constituye una situación colonial, que se mantiene y reproduce dentro de las condiciones de "modernidad limitada" que viven nuestros países. Esto, que puede resultar elemental, tiene, sin embargo, una relativa importancia ya que estas culturas han sido asimiladas hasta no hace mucho a lo primitivo, a un tipo de sociedades diseñadas para suprimir la conciencia del cambio a través del tiempo. Contemporáneamente resulta muy difícil hablar de lo andino en forma abstracta e identificarlo con tal o cual modelo o únicamente con lo indígena. Su ámbito de expresión es múltiple y variado, incluyéndose dentro de este las formas generadas por el mestizaje y el desarrollo de identidades que hacen relación con el proceso de constitución de clases. Aunque el elemento indígena constituye uno de los ejes gravitatorios, no es el único. El mundo de las comunidades, por otra parte, no es concebible fuera de las determinaciones que imponen el capitalismo y los sistemas de poder.

Incluso habría que pensar si es posible entender lo andino fuera de un campo de fuerzas o de relaciones, y si no es más acertado concebirlo "como un complejo discurso multiclasista fundado en relaciones de poder, opuesto a ordenados códigos de significación e identidad" (Poole,1990:27). Los andes no han servido de cobijo sólo a indígenas, sino a culturas de origen europeo, oriental y africano, así como a formas culturales que son resultado del mestizaje, que no se mueven en mundos separados. Si bien es posible diferenciar (como lo hace Guerrero para el XIX) entre lo "andino-indígena" y lo "andino-blanco", no hay que olvidar que sus culturas se configuran dentro de un juego de relaciones que las involucra por igual (esto también se desprende de trabajos como los de Guerrero). Actualmente hay que entender lo andino dentro del juego contemporáneo de constitución de clases, al que no son ajenos los sectores campesinos e indígenas[6].

6. Términos como el de "andinidad", "mundo andino", "cultura andina" (tan arraigados en nuestra tradición interpretativa) corren peor suerte que términos más precisos como los de "clase obrera" o "campesinado": debido a su carácter amplio y difuso no

Es posible, por último, que el problema de nuestras culturas sólo se vaya definiendo en los próximos años como parte de procesos hasta cierto punto opuestos: el desarrollo mayor del capitalismo y la modernización (que van ganando terreno a lo que Mirko Lauer llama el "precapitalismo contemporáneo") y el desarrollo de proyectos más o menos democráticos que mitiguen, e incluso modifiquen, las dimensiones políticas y culturales de ese proceso. Estando de acuerdo con Deborah Poole en que no podemos "seguir reduciendo lo andino a lo no occidental" dado el carácter envolvente de las formas sociales y culturales (más aun de las modernas) y de las contínuas relaciones que se establecen entre las diferentes clases y etnias en un universo cada vez más amplio, pensamos que el sentido que asuma este proceso de modernización, depende mucho del tipo de estilos políticos y socioculturales que se logren imprimir en los próximos años. Lo que está en juego en nuestros países es la posibilidad de un desarrollo sociocultural no homogenizador.

Existen algunas cosas difíciles de definir. A los cientistas sociales no les resta otra cosa que tratar de aproximarse a los procesos no tanto a partir de modelos (aun cuando los modelos son necesarios) como de realidades (lo cual supone de un modo u otro vivirlas, lo que generalmente se olvida). De hecho nuestras culturas están sujetas a un proceso universal de relaciones (de "transterritorialidad": García Canclini) que hace imposible concebirlas como mundos cerrados. Quizás en este caso como en otros valga la pena asumir la constitución de la cultura y los sectores sociales en los andes como formas históricas sujetas a regularidades y a modificaciones sólo entendibles dentro de contextos históricos (Thompson: 34 y ss).

Si bien resulta útil seguir hablando de culturas andinas para referirse a "áreas culturales" determinadas (no en el sentido estrecho de Kroeber,

---

están en condiciones de definir nada. Si continúo utilizándolos en este texto es porque constituyen una tradición interpretativa y forman parte del debate actual; personalmente no estoy, además, en condiciones de reemplazarlos por otros mejores.

ya que estamos tratando con "realidades sociales complejas", con sistemas de relaciones, con procesos sujetos a una dinámica política y cultural muy grande) no se puede perder de vista los límites que supone una entrada de este tipo. Flores Galindo defiende el papel heurístico del término "andino" y aunque pone en cuestión las visiones mistificadoras, él mismo es responsable de la introducción de un nuevo tipo de mito: la utopía andina.

Es posible que al momento de estudiar procesos concretos, precisiones como las aquí hechas, sean poco significativas. Las clases, las etnias y los hombres producen sus culturas no tanto de acuerdo a modelos, como a determinaciones y circunstancias reales, es ahí donde entran en juego las diversas tradiciones y transformaciones que definen a una cultura.

Espacio y mundo andino

El problema de la andinidad (concebida del modo como hemos tratado de hacerlo) tiene que ver, además, con los espacios de su desarrollo. Sabemos que estos constituyen elementos básicos en la constitución de las culturas, incluso de las contemporáneas, en donde los referentes locales tienden a desdibujarse.

En el imaginario de los sectores dominantes de fines del siglo XIX y comienzos del XX, el mundo indígena se circunscribía al campo ya que la ciudad era concebida como espacio civilizado en donde se habían construido paseos, avenidas, bulevares e hipódromos, a imagen y semejanza de Europa y en donde la arquitectura colonial iba siendo sustituida por formas neoclásicas y eclécticas. Muchas de las descripciones de los viajeros y las litografías que acompañan a esos textos, contradicen esa imagen ya que dan cuenta de un encuentro (y un desencuentro) intenso de culturas en donde las lenguas y costumbres nativas contagian a las castizas, y en donde se suceden permanentes "tomas de las ciudades" por parte de los indios en los días de feria y en tiempos rituales. El examen de censos, juicios y correspondencia cotidiana muestra, por otra parte, la gran cantidad de sirvientes, indios

sueltos e indios de comunidad, vendedores de verduras, aguateros, estanquilleros y chicheras, artesanos ladinos, arrieros y cargueros que habitan las ciudades o concurren frecuentemente a ellas, contradiciendo los esfuerzos de los "modernizadores" de entonces por mostrar la imagen de una cotidianidad diferente.

Una pléyade de publicistas, higienistas e intendentes de policía pretendió alejar el campo de la ciudad extirpando chicherías y fiestas indígenas, eliminando huertas y criaderos de animales, colocando fuera del perímetro urbano los centros de amparo de indigentes y procurando una modificación de las mentalidades y las costumbres; pero al cabo de algún tiempo se vieron obligados a aceptar su fracaso ya que la modernización aristocratizante que se imponía, y a la que ellos mismos se habían (consciente o inconscientemente) adscrito, suponía la reproducción permanente de la "barbarie" (Rodríguez y Solares, 1990; Kingman, 1990). "Mientras existan siervos en el campo existirán cortesanos en las ciudades" concluía uno de los representantes más lúcidos de estas tendencias, el ecuatoriano Belisario Quevedo.

La literatura indigenista ecuatoriana, depositaria de nuevas ideas y requerimientos históricos pero heredera, al mismo tiempo, de "la idea del progreso", no estuvo tampoco en condiciones de registrar la serie de puntos de contacto existentes entre los plebeyos, incorporados entre los treinta y los cincuenta a la "ciudadanía", y los habitantes del agro. Sabemos que tampoco los indigenistas peruanos entendieron las múltiples redes que vinculan la dinámica nacional con lo andino. Para estos no existía una nación sino un país en conflicto en donde, desde la conquista, coexistían dos tradiciones culturales enfrentadas: la occidental y la autóctona, ciudad y campo, costa y sierra (Flores Galindo, 1988:61). Se trataba de mundos distintos que marcaban proyectos históricos diferentes. Es posible que ese tipo de percepciones esté vinculado con una idea superficial del cambio, a partir de algunos referentes urbanos europeos.

El ámbito de reproducción de lo andino no se ha restringido nunca a un

ecosistema determinado. Sabemos, desde Murra, que ha abarcado tanto a pueblos que se ubican en la puna como a aquellos que habitan la yunga o el valle. Estos no acceden tampoco a un único lugar para reproducir su existencia, aunque tiendan a establecer asentamientos más o menos estables, sino que han practicado un ir y venir constante de un piso ecológico a otro, e incluso de una región a otra de territorios extensos, estableciendo relaciones de reciprocidad y de intercambio, tendiendo nuevos lazos económicos y culturales. El escape y la doble residencia formó, además, parte de las estrategias políticas de los indígenas en la colonia y el siglo XIX: "los pueblos dispersaron sus efectivos buscando ocultarlos de las exacciones fiscales y activar distintos mecanismos de captación de recursos", reseña Luis Miguel Glave.

El que los indígenas vivieran en condiciones relativamente independientes durante la colonia dependía, en gran medida, de su capacidad para mantener una doble estrategia de acercamiento y alejamiento con respecto a la otra República. Aunque los indios de Lumbisí (comunidad cercana a Quito) mantenían un permanente contacto con la ciudad, sus tierras estuvieron relativamente aisladas y no tenían la calidad suficiente como para ser apetecidas. Su cercanía a la ciudad posibilitó, a su vez, que los indígenas desarrollen actividades de mercadeo relativamente autónomas que complementaban su economía de subsistencia como la venta de leña y frutas, lo cual no significa que estuvieran libres de situaciones conflictivas (Rebolledo, 1986:93).

Este complejo proceso de las sociedades antiguas no se modifica en aspectos esenciales (aunque está sujeto a cambios inevitables) en los tiempos siguientes; ni siquiera cuando la sociedad nacional va generando un dominio efectivo sobre todo el territorio y atenazando de manera creciente la vida de esos pueblos. Debe haber, además, ciertos elementos histórico-culturales comunes al hombre del valle y al del altiplano, al de la yunga y al de la puna, que hace que se entiendan, establezcan pactos y vínculos a pesar de diferencias y oposiciones que necesariamente mantienen. Frank Salomon se preocupó por estudiar las formas como esas relaciones (y las

modificaciones que en ellas se producen) se expresan en el ritual (en el de "la yumbada" en el caso de Quito).

Las estrategias de sobrevivencia de los pobladores andinos actuales (¿sólo de los actuales?) incluyen a las ciudades ya que éstas dan acceso a recursos materiales que hoy se han vuelto tan indispensables para la economía campesina, como históricamente lo han sido la coca, el maíz o el chuñu. Esos recursos son traducibles en términos monetarios: la ciudad es un lugar en donde se puede trabajar a cambio de dinero, aprender una profesión, intercambiar, organizar pequeñas industrias familiares o articularse a las redes mayores de comercialización y producción; en donde se puede complementar la economía campesina familiar e incluso, en algunos casos, acumular.

La ciudad proporciona, además, otro recurso de valor inestimable: el aprendizaje necesario para sobrevivir en el mundo contemporáneo, la asimilación de determinados comportamientos, formas culturales, técnicas, secretos y hábitos propios de la otra sociedad; en algunos caso, incluso, profesionalizarse como medio de romper la dependencia étnica. Ese ir y venir constante de una zona a otra, de una región a otra, es parte de un aprendizaje: el conocimiento tanto de los secretos de la ciudad como de los páramos altos o la yunga, la experimentación de la vida a través de los viajes (y de las historias de viajes) todo eso constituye parte de la formación tradicional del hombre andino. La red de carreteras y de vías ha facilitado este aprendizaje del que, por otra parte, no se puede prescindir. "Dentro de la sociedad aborigen el prestigio se asociaba con el conocimiento de las culturas remotas" (Salomon, 1986:621). No se trata en realidad de un fenómeno reciente pero se ha acrecentado en los últimos años. "Los lucaninos llegaron a Lima cuando en todas las provincias cundió, casi de repente, como una fiebre, la necesidad de conocer la capital", registraba hace cincuenta años José María Arguedas, "!Llegar a Lima, ver, aunque fuera un día, el Palacio, las tiendas de comercio, los autos que se lanzaban por las calles, los tranvías que hacen temblar el suelo, y después regresar! Esa era la mayor ambición de todos los lucaninos..." (Arguedas, 1988[1941]:58).

En momentos en los cuales nuestros países se ven sujetos a un proceso irreversible de urbanización de sus economías y a agudas modificaciones en la vida política, social y cultural, nos vemos obligados a repensar la andinidad desde una perspectiva mucho más amplia. La oposición entre el campo como un espacio tradicional y la ciudad como lugar donde se producen los cambios, comienza a ser relativizada. Si la relación con la tierra fue configurando históricamente las características materiales y espirituales de los pueblos andinos, ¿no es posible pensar en situaciones menos favorables (las ciudades como lugares de la modernidad, por ejemplo) en donde la andinidad ("las andinidades") encuentre igualmente (aunque no del mismo modo) condiciones de desarrollo? Es cierto que el alejamiento de las matrices culturales tradicionales marcan formas de desarraigo inevitables (formas que se generan tempranamente, como comprueba Glave), pero ese proceso no es necesariamente completo ni generalizado. Los autobuses y las carreteras ponen rápidamente en contacto al hombre del campo con la ciudad y este produce cambios muy fuertes en su mentalidad (como apunta Carlos Franco); pero el proceso contrario no es menos real: la desvinculación con el lugar de origen, como fatalidad, deja de producirse.

Los cientistas sociales se estaban acostumbrando a pensar lo andino desde el pasado, no como algo en constante cambio y movimiento, no desde una actualidad en la que buena parte de la población vive en las ciudades, en que la mayoría de la población ha sido incorporada al mundo mercantil y a la dinámica moderna dentro de un proceso que, al menos en sus líneas fundamentales, parece inexorable. Al mismo tiempo han mirado las ciudades desde una perspectiva excesivamente economicista (flujos migratorios, expansión física, crecimientos demográficos) antes que como espacios en los que se genera una fuerte dinámica cultural. "Precisamente cuando se hacía necesaria una cierta lectura antropológica (...) y alguna reflexión de fondo que impulsara nuevos rumbos, una corriente economicista nos habría llevado a menospreciar los profundos cambios culturales que vivían nuestras ciudades" (Degregori, 1986:14).

Lo interesante de una lectura comparativa de la producción historiográfica y antropológica reciente es la posibilidad de mostrar una cierta continuidad en la problemática andina en distintos lugares y diversos tiempos que "el espacio adverso" de la ciudad no siempre está en condiciones de romper. También permite vislumbrar los cambios que generan las diversas condiciones históricas en la(s) cultura(s).

La ciudad del diecinueve y la percepción del Otro

La ciudad del diecinueve hereda buena parte de sus características y funciones de la colonia. Se trata de una "ciudad aristocrática", pero no por eso ajena al cambio. Nos interesa saber en qué medida el tipo de relaciones dominantes en la ciudad están marcando la percepción del "otro" y las modificaciones que se producen en esa percepción conforme la ciudad se dinamiza. Al hacerlo estamos abstrayendo de las diferencias realmente existentes entre ciudades (grandes y pequeñas, mineras y agrícolas, etc).

Aunque al interior de las urbes se desarrolla una serie de actividades diferenciadas (sobre todo administrativas y algunos oficios) la dinámica urbana se encuentra estrechamente relacionada con la del agro y con economías mercantiles de tipo regional. Esta vinculación con las actividades agrícolas y de intercambio de bienes primarios, se expresa cotidianamente en el espacio urbano en donde es frecuente encontrar huellas del mundo rural. La propia ciudad está atravesada por el campo, sobre todo en la primera mitad del XIX (animales que deambulaban por las calles, pesebreras y centaverías, huertos y chacras, arrieros e indios cargueros), de modo que no siempre es posible saber donde comienza y donde termina. Las "canchas", las pulperías y chicherías, con su dinámica, dieron a la ciudad del XIX un "peculiar sabor aldeano" (Solares, 1989:8).

Incluso las costumbres de los sectores dominantes se encuentran marcadas por este trato constante con el mundo rural. Una de las preocupaciones principales de las academias de la lengua al instalarse

en la América andina era la quechuización del castellano "no sólo entre la plebe sino entre la gente decente" (la cita es del ecuatoriano Juan León Mera). Igual sucedía con las costumbres que (por lo menos en la primera mitad del XIX) poco tienen de cortesanas.

Pero existe un elemento más profundo aún que marca las relaciones entre el campo y la ciudad y es el carácter rentístico asumido por esta última. La vida urbana de la mayoría de estas ciudades (por lo menos de las serranas) depende, hasta muy avanzado el XIX, del tributo indígena o de formas correlacionadas con el trabajo y la vida indígenas. Rossana Barragán afirma que "fue el tributo el que sostuvo gran parte de la vida de la urbe paceña". En el caso de Quito el tributo es sustituido en 1857 por el sistema de trabajo subsidiario ejercido sobre las comunidades indígenas, que permite financiar buena parte de las obras y edificaciones públicas (Goetschel y Kingman, 1987). Rodríguez y Solares han mostrado, por su parte, el peso de las rentas provenientes de las chicherías en el desarrollo urbano de Cochabamba. Todo esto está marcando los alcances y los límites de la cultura urbana.

La vida de la ciudad constituye un ordenamiento complementario y, a la vez, estructurador del mundo agrario, y esto no sólo desde una perspectiva política y económica sino cultural "porque su acción se cumplió en el prioritario orden de los signos y porque su implícita cualidad sacerdotal contribuyó a dotarlos de carácter sagrado, liberándolos de cualquier servidumbre con las circunstancias" (Rama, 1985:14).

El poder de terratenientes y caudillos locales se asienta en buena medida en la dispersión social en el espacio. Ahí en donde no existen caminos o se hallan en condiciones deplorables, donde el comercio es endémico y la producción para el mercado se combina con economías de autosubsistencia, el ejercicio del poder tiende a fragmentarse; las ciudades constituyen dentro de este contexto formas limitadas de integración política, económica y cultural.

Ya hace algún tiempo advertía Carlos Sempat Assadourian sobre la necesidad de enfocar los estudios de historia económica desde una perspectiva urbano-rural, es decir regional. "Las investigaciones no deberán aislar a esos núcleos urbanos de su territorio agrario. Estas ciudades reflejan siempre la vitalidad económica del contorno rural, es decir de la producción mercantil especializada destinada a realizarse en el mercado interno", afirmaba Assadourian, y añadía: "como en estas villas residen los propietarios rurales, y son ellos quienes controlan el poder político urbano, allí es donde establecen las políticas destinadas a defender los intereses económicos de la región" (Assadourian, en Coraggio, 1989:448).

Esta misma perspectiva debería desarrollarse en el análisis de fenómenos culturales. La vida de la ciudad constituye un ordenamiento complementario y, a la vez, estructurador del mundo agrario, y esto no sólo desde una perspectiva política y económica sino desde la de la "ciudad letrada", tal cual como la concebía Angel Rama. "La ciudad bastión, la ciudad fortificada, la ciudad pionera de las fronteras civilizadoras, la ciudad administrativa -fundamentalmente- constituyen la parte material, visible y sensible, dentro de la cual se organizaba la vida de la comunidad, pero dentro de esas ciudades siempre hubo otra, no menos amurallada sino más agresiva y redentorista, que la rigió e impulsó: es lo que creo que debemos llamar la ciudad letrada.

Muy poca atención se ha dado al hecho de que las ciudades constituyen el espacio privilegiado en el que se desenvuelve la vida de las clases propietarias y en donde estas desarrollan las bases de su reproducción cultural. Descripciones de viajeros las muestran afincadas en la urbe mientras que las visitas a las haciendas sólo se realizan en "tiempos de cosechas". La propiedad constituye elemento determinante en su constitución como "clase" pero no es en el espacio aislado de la hacienda en donde se generan las bases de su "reproducción simbólica"[7]. "Hacia fines del siglo XVIII la riqueza estaba concentrada en Lima, por los desplazamiento hacia esta ciudad de los propietarios de minas, haciendas agrícolas, obrajes y otras fuentes mayores de ingresos.

Era en Lima donde estos propietarios tenían la posibilidad de obtener favores y posiciones oficiales, mientras dejaban sus propiedades al cuidado de sus administradores" (Bonilla y Spalding, 1981:89). Es cierto que no existen muchas Limas pero los patrones de funcionamiento de las demás ciudades son en algunos sentidos semejantes. Aunque el proceso independentista yel desarrollo (posterior) de las exportaciones abrió paso a nuevas capas sociales con poder económico, las formas de dominio no se habían modificado sustancialmente. (Poder económico y prestigio social no estuvieron, por otra parte, siempre juntos).

También los sectores subordinados mantienen vínculos estrechos con el campo. Algunos artesanos cuidan sus propias chacras o crían aves y animales. En otros casos, como el de Cuenca, la actividad artesanal está a cargo de familias campesinas ubicadas en las cercanías de la urbe pero dependen de la ciudad para su realización: en realidad se trata de industrias a domicilio a la cabeza de las cuales está el capital comercial (Pita y Meier, 1985:22-24; Palomeque,1990: 50-51). Los indígenas urbanos y de las comunidades cercanas son ocupados en servicios, y en actividades de construcción y mantenimiento de edificaciones y obras públicas; muy poco en actividades artesanales. Esta orientación se dio desde muy temprano. En Potosí, durante la colonia muchos de los indígenas que allá fueron como parte de la mita o por su propia cuenta, abandonaron la vida rural y se quedaron en la ciudad. "Aun cuando la minería fue la que hizo florecer la ciudad, nunca pareció haber sido fuente [principal] de empleo para los naturales. La mayor parte de estos estuvo ocupada en construcción, abastecimiento, transporte y servicios"

7. Esto ha sido poco estudiado por la Historiografía. Los trabajos de Richard Morse contienen algunas indicaciones importantes en este sentido, aunque se mueven más en el campo del ensayo que en el de la investigación histórica sostenida. El libro de Rossana Barragán, si bien contiene importante información acerca de las condiciones materiales de reproducción de las clases terratenientes afincadas en la Paz, no aporta a la comprensión de las formas de hegemonía cultural que se desarrollan en ella.

(Staving, 1988:187). La incorporación a actividades urbanas fijas como las artesanales estuvo generalmente ligada a procesos de mestizaje[8].

La presencia de "indios urbanos" ha sido poco estudiada[9]. Por un lado están los indios originarios y los forasteros relativamente independientes, habitantes de barrios y parroquias de indios[10]; por otro lado están los indios sometidos a servidumbre más o menos permanentemente dentro de las urbes. La presencia de los indios responde a una situación colonial que se reproduce durante el siglo XIX. La separación de indios y españoles determinada por las leyes de Indias para las reducciones, no sólo se da en el ámbito político sino en los centros urbanos donde existen "barrios de indios" para los que rige una legislación similar a la de las reducciones. Estos barrios están situados en la zona periférica de las ciudades, allí los indios se agrupan de acuerdo a las diferentes etnias (De Mesa y Ginsberg:52). Esta condición colonial temprana se modifica en los siglos posteriores como resultado de las nuevas políticas planteadas frente a las pertenencias de los indios y a la expansión de las urbes (Barragán, 1990:122 y ss, 227 y ss). Con el desarrollo del sistema de hacienda muchos indios fueron llevados a la ciudad como pongos (o huasicamas). El pongaje lo desempeña el colono y también la mujer tanto en la casa de hacienda como en las casas urbanas. En la ciudad los pongos son utilizados en el trabajo doméstico, en actividades de construcción y en el cuidado de jardines y de huertas urbanas. Además, con bastante frecuencia, los propietarios asignaban pongos a conventos, hospitales, colegios o simplemente a familiares. "De esta manera el trabajo servil penetraba en

8. Algunas comunidades cercanas a las ciudades desarrollaron, en sus propios espacios, artesanías, las mismas que tomaron forma conforme las existentes en las ciudades iban siendo desplazadas por las manufacturas o por nuevos consumos (esto se desprende de la revisión del censo de Quito de 1833, AHM).
9. El primer trabajo importante sobre este tema es posiblemente el de Rossana Barragán.
10. Esta independencia nunca fue total: los indios zámbizas, en las cercanías de Quito, estaban obligados a realizar la limpieza de la ciudad.

la vida urbana para ponerse al servicio del consumo suntuario de la familia terrateniente" (Burga y Flores Galindo, 1980:25).

Los barrios de indios servían frecuentemente de refugio a los naturales que escapaban de las mitas, del tributo, o de las obras públicas; muchos de esos naturales estaban en condiciones de incorporarse a las comunidades originarias, otros se mantenían como arrendatarios, o como dueños de parcelas independientes. Los llamados barrios de indios constituían todavía en el XIX asentamientos dispersos, de carácter agrícola, que, sin embargo, por su cercanía a la ciudad, asimilaban algunas de sus características. Determinados barrios como los de San Blas en Quito y los de San Francisco y San Sebastían en La Paz, habían sido penetrados por mestizos y blancos pobres; en otros casos sus tierras fueron arrebatadas por las haciendas o por las municipalidades. Existen, además, una serie de conflictos por tierras, poco estudiados, entre las comunidades y sus curacas y entre grupos familiares al interior de las comunidades. El crecimiento urbano socabó la base de la estructura comunitaria "por lo que sus miembros se vieron obligados a transformarse en arrenderos o bien obligados a convertirse en artesanos" (Barragán, 1990:227). Claro que esto no impidió que nuevas formas de asentamientos indígenas se reconstituyeran hacia la periferie, aunque bajo condiciones aún menos favorables que las coloniales.

Los indios de las comunidades aledañas a las ciudades se ocupaban de proveer parte de los recursos agrícolas necesarios para la supervivencia de los vecinos, así como de leña y materiales de construcción. También proveían de mano de obra. Los indios circunquiteños de Santa Clara de San Millán y de Chilibulo se habían especializado en la alfarería, algunos de los indios de la zona de Zámbiza se ocupaban en la horticultura; incluso indígenas de regiones más alejadas como los de Lumbisí y Guangopolo llegaban a Quito con leña, tejidos y cedazos. Los indios sueltos, no conciertos, de los alrededores de Quito trabajaban en el verano a cambio de un pedazo de tierra y el resto del tiempo tenían sus propias granjerías: ganado, recolección de leña en los montes,

tornos para hilar, telares para tejer, fabricación de casas en Quito, o se alquilaban de voluntarios en tiempos de cosecha, actividades que les permitían obtener dinero para pagar el tributo (Rebolledo, 1986:95). La información proporcionada por algunos historiadores de la colonia tardía continúa siendo válida paraparte del XIX.

Las ciudades en el XIX constituyen sociedades jerárquicamente diferenciadas; en ellas el peso de la relación colonial es determinante. El mestizaje no asume aún características claras: aunque los registros coloniales y los de los primeros años de la república los identificaban bajo el genérico de "castas", no constituyen grupos definidos; se trata de sectores dependientes que fluctúan entre las dos "repúblicas", la de españoles y la de indios; esas fluctuaciones se expresan tanto económica como culturalmente[11].

La condición colonial constituye el elemento definitorio en el funcionamiento de la sociedad decimonónica. La división en castas "como equivalente a raza y grupo étnico" permitió -de acuerdo a Ibarra- definir la ubicación de los grupos sociales. Si esto es así habría que añadir otros patrones de funcionamiento como la división en estamentos y órdenes sociales. Esta distinción es fundamental para entender la dinámica que tiene la sociedad señorial en el XIX y también las relaciones jerárquicas establecidas al interior del mundo indígena. Ibarra aproxima las relaciones de casta a las de estamento concebidos como "grupos sociales definidos por afinidades culturales, donde los individuos están marcados por su origen, herencia y relaciones de poder" (Ibarra, 1991:24). Aunque el eje de la vida social es su división en españoles e indios, el problema, en su complejidad, no se reduce a esta. Es difícil, por ejemplo, adscribir el mestizaje a una u otra república; de hecho se daba el caso de indios aparentemente ladinos (hablaban el español, habían abandonado sus vestimentas) que, sin

11. Desconozco de la existencia de investigaciones sostenidas sobre el tema, un caso particularmente interesante por su vinculación con el mundo indígena, es el de las chicheras.

embargo, seguían adscritos a la comunidad. Ser indio no significaba, por otra parte, una categoría económica ya que al interior de las comunidades habían diferencias marcadas entre el común y el curaca.

Lo que es indudable es que existía una relación mucho más estrecha que ahora entre aspectos étnico-culturales y sociales: determinados oficios, por ejemplo, estaban ligados a adscripciones de castas (en La Paz y en Quito los indios estaban excluidos de oficios destinados a mestizos y blancos, hasta por lo menos la primera mitad del XIX). Los sectores artesanales a la vez que integran organizaciones mutuales para la defensa de sus pequeños intereses, dependen de las relaciones con los aristócratas que les ayudan a conformarlas. En este proceso de afirmación y creación de una identidad, se produce una distancia respecto a la cultura aristocrática, pero también una aceptación de los valores de esa cultura. La necesidad de diferenciarse de lo indígena (mundo con el cual no dejaban de tener vínculos cercanos) fue quizás una de las necesidades culturales mayores de estos artesanos.

La separación con respecto a las actividades agrícolas constituye un factor importante de distanciamiento con respecto a lo indígena, a nivel popular. El concepto de mestizaje es, sin embargo, en el XIX, muy relativo, ya que depende desde que perspectiva se lo mire: desde la República Aristocrática o desde la de los Indios. Una identidad no es algo definido para siempre. Proviene tanto del conflicto interior de los sujetos como desde las determinaciones externas, y principalmente del Poder que es el que con mayor empeño clasifica y categoriza.

El carácter aparentemente coherente con que se integran los distintos órdenes y estamentos que conforman la sociedad urbana, oculta una serie de dificultades con que se topan los sectores dominantes al momento de ejercer una hegemonía cultural. Alberto Flores Galindo se muestra escéptico acerca de las posibilidades del uso del consenso en una sociedad como la limeña en donde los señores se enfrentan a sectores populares dispersos (los esclavos, la plebe y también los indios) y potencialmente peligrosos. "La movilidad y disgregación de

esos personajes hacen inviable el uso del consenso como mecanismo de dominio, de ahí la importancia que la sociedad colonial termina asignando a la violencia" (Flores Galindo, 1984;232).

Violencia ejercida en el caso de Lima a través del "despliegue autoritario en el recinto doméstico" dado el "poco dominio alcanzado a escala del país". Violencia similar a la ejercida en las haciendas y de las que hay pruebas en otras ciudades en donde la relación es más de servidumbre que de esclavitud. "El consenso y la violencia no eran ejercidos directamente por el propio Estado, cuyos aparatos eran de una evidente debilidad", afirma en otro de sus trabajos Flores Galindo, sino a través de una sólida alianza con el gamonalismo que ejercía el poder al interior de sus haciendas y el poder local (1989:161).

Resulta difícil, sin embargo, pensar este ejercicio de la "coerción directa" desvinculada de otro tipo de "tratos" igualmente "domésticos" en donde de un modo u otro se generan "consensos" (no cabe duda de que el término es impreciso ya que tiene más aplicabilidad para las clases que para los individuos). Christine Hunefeld (1988) muestra como "la convivencia" originaba en muchas ocasiones lazos estrechos de relación entre negros y blancos. Lo propio parece haber sucedido con los indígenas. Después de todo el señor responde moralmente por su siervo. Lo que no hay que olvidar tampoco es que estos lazos no convertían a las relaciones en idílicas ni excluían el frecuente uso de la violencia.

No tenemos otros elementos para juzgar el caso de Lima, pero si nos detenemos en otras ciudades de los andes vamos a registrar una difusión muy amplia de mecanismos consensuales. A nosotros nos ha llamado poderosamente la atención uno, y es la institución de la caridad como medio de relación entre los señores y los "pobres de la ciudad". Es la institución de la caridad la que explica la existencia de los hospitales y de los hospicios y la repartición de vituallas y alimentos entre los pobres. Se trata de un deber de los que más tienen para con los pobres y al cual estos deben retribuir con "la gratitud y la obediencia".

La hegemonía constituye, de acuerdo a Raymond Willians "todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación a la totalidad de la vida"; atraviesa, en el caso del XIX lo público y lo privado (en realidad no existen fronteras claras en ese entonces) y está presente en diversos escenarios de la vida. Si ahora gran parte del consenso se genera a través de la difusión masiva de mensajes culturales, en ese entonces suponía una relación directa, personal (e incluso formas particulares de ritualidad que reproduzcan la relación amos esclavos como una relación "armónica")[12].

Lo que si es cierto (y en esto tiene razón Flores Galindo) es que el ejercicio del dominio en un tipo de sociedad en el que la tendencia al escape es constante, supone un ejercicio permanente de la coerción[13].

Pensemos primero en el escenario en el que se mueven esas culturas. Se trata de pequeñas ciudades pegadas al campo y atravesadas por el campo ellas mismas. Ciudades que se llenan con una población flotante que viene del campo (o que tiene "doble domicilio"). En ciudades como esas es inevitable que se reproduzcan los espacios de las chicherías, de las guaraperías, de las ferias como "espacios propios" (es inevitable que los distintos sectores sociales se encuentren y en determinados momentos, principalmente rituales, se confundan; la escena doméstica hace, además, inevitable la subordinación; pero también es posible encontrar espacios propios, mil formas de escapar al control). Las descripciones (sobre todo las de la primera mitad del XIX) muestran un Quito plebeizado en donde las formas culturales "que escapan a las normas" se han generalizado, y lo mismo sucede en otras ciudades como La Paz, Cochabamba, y posiblemente Lima.

---

12. El trabajo de Andrés Guerrero: "El espacio ritualizado de la distribución hacendaria: socorros generales y suplidos", introduce una serie de elementos importantes de análisis que podrían servir también para investigar el mundo urbano.
13. La idea de una "sociología del escape" a sido tomada del investigador portorriqueño Angel Quintero.

Si en las ciudades es posible encontrar una gran diversidad de culturas es en parte porque esto obedece también a factores económicos profundos, que permiten generar espacios de vida hasta cierto punto "independientes" dentro del mundo señorial. Y esto no sólo influye sobre el mundo de la ciudad sino sobre las relaciones ciudad-campo y ciudad-región. La investigación etnohistórica está mostrando la existencia de trajines, vías, relaciones, que funcionan con una lógica diversa a la que se impone desde el centro (Salomon, 1986 y Glave, 1989). Existe una dialéctica permanente entre las formas de centralización económica y social y la vida de los grupos sociales andinos, e incluso en los momentos que estos tratan de escapar (y escapan muchas veces, efectivamente) a su control.

En realidad esta tendencia del Estado a la centralización y (como oposición) esa búsqueda de espacios propios por parte de los pueblos constituye una constante: dos aspectos de una misma relación que no pueden ser vistos por separado. Ya en la colonia era posible descubrir la relación existente entre las grandes redes comerciales (cuyos ejes son determinados centros urbanos) y "las regiones indígenas que reproducían ciertas categorías sociales y territoriales de la economía precolonial centradas y delimitadas en santuarios regionales", señala Deborah Poole.

No sólo que no podemos entender la historia económica urbana fuera de la historia regional (Contreras,1982:14) sino que es muy difícil entender la cultura fuera de esa dialéctica. Las crónicas del XIX muestran verdaderas "tomas de la ciudad" por parte de las comunidades rurales en fiestas como las de corpus. No sabemos mayor cosa acerca de la relación existente entre este tipo de celebraciones y esa extensa red de ordenes religiosas, cofradías, santuarios y sistemas shamánicos, pero sin duda debió darse y englobar a la ciudad y al campo[14].

---

14. Don Luis Guamanzara Presidente del Cabildo de Santa Clara de San Millán cuenta que las monjas del convento de Santa Clara descubrieron una mañana que la imagen de la Santa tenía los pies embarrados de lodo. A partir de ese momento encadenaron a la imagen para evitar que fuera a pisar barro con los indios alfareros de esa comuna

(Este tipo de relaciones que fue muy notoria en el pasado hoy pasa casi desapercibida a la mirada ciudadana en ciudades como Quito aunque posiblemente es mucho más abierta en La Paz, Huamanga, Riobamba).

Ciudad y transición

Entre el último tercio del siglo XIX y comienzos del XX, las ciudades se ven sujetas a una serie de modificaciones en su estructura urbana, las mismas que están dirigidas a diferenciar los espacios e introducir límites entre la ciudad y el campo y entre los distintos sectores sociales. Se trata de un proceso lento, largamente acariciado por los planificadores, en buena medida irrealizable (esto, definitivamente, no es París ni Londres). Proceso de diferenciación que no asume formas más o menos definidas sino hacia las décadas del cincuenta y sesenta de este siglo, para desdibujarse de nuevo (y en el caso de algunas ciudades) en los últimos años[15].

Es posible que en todo esto estén operando factores demográficos aunque no como determinantes. Las ciudades habían fluctuado constantemente en su estructura demográfica y es sólo a finales del siglo XIX e inicios del XX, que comienzan a mantener una tasa de crecimiento constante, no sólo por el control mayor que se logra hacer de las pestes y epidemias, sino como resultado de un flujo mayor de población rural. El proceso de transición demográfica que viven esas pequeñas urbes hace relación con un cambio (gradual) en la

circunquiteña. Esta y otras historias parecidas que vienen de mucho tiempo atrás podrían darnos claves para entender las ricas relaciones de los pueblos de indios cercanos a las ciudades con las urbes.

15. Merrigton introdujo dentro del marco de la vieja polémica acerca de la transición la idea de transición urbana. Ese concepto no ha sido rediscutido dentro de la tradición historiográfica latinoamericana. Los estudios dominantes han tenido un carácter marcadamente espacialista y han estado en incapacidad de entender los procesos urbanos como procesos integrales en donde la dinámica social y cultural es determinante. Los textos de Barragán y Rodríguez introducen importantes elementos historiográficos para entender esas modificaciones de manera distinta aun cuando, todavía esos elementos no se ven acompañados de una problematización a partir de modelos teóricos.

composición poblacional y con el tipo de relaciones que se establecen entre los distintos sectores sociales. La población de Lima que hacia 1877 apenas sobrepasaba los 120.000 habitantes alcanzó en 1920 los 200.000; en el caso de Quito esta población pasó de los 40.000 habitantes en 1894 a los 80.702 en 1922 (Burga y Flores Galindo, 1979; Bustos, 1990). No obstante, la población de esos países siguió siendo predominantemente rural. En el caso de Lima "todavía extensos espacios agrarios encerraban a los distritos urbanos que conformaban la capital" (Burga y Flores Galindo, 1979:14).

Si bien se puede observar una serie de medidas dirigidas a modificar el sentido de las ciudades desde los tiempos de las reformas borbónicas[16], es sólo a partir de la época señalada que la necesidad de hacer de las ciudades "espacios civilizados" (en oposición a la barbarie proveniente del campo y particularmente del indio) se convierte en un "estilo cultural". Hasta los años veinte los limeños no viven aún en barrios separados aunque tienden, de hecho a formarse ya barriadas. Algo parecido sucede en otras ciudades como Quito. "Fue por 1920 que los ricos limeños comenzaron a emigrar hacia los barrios del Sur tal vez para evitar tempranamente una mayor convivencia con esas clases populares que crecían peligrosamente", sostienen Burga y Flores Galindo[17]. Lo realmente importante desde la perspectiva de los sectores dominantes era separar el fruto sano de lo que se concebía como degradado y degradante (lazaretos, hospicios, chicherías, centaverías)[18].

16. "Por lo que se refiere a los problemas urbanos el sistema de intendencias tuvo una influencia clara a la hora de provocar cambios y mejoras...", afirma Vives Azancot, el mismo que más adelante añade: "con todo la ciudad colonial hispanoamericana no acabó de desprenderse de sus lastres rurales y costumbres ruralizantes".

17. ¿Qué tan peligrosamente crecían? En ciudades como Quito, por ejemplo, en donde se produjo también un desplazamiento desde la zona central, "en la que todas las clases convivían" hacia la periferie, la peligrosidad no era tan evidente aunque si la "contaminación de las castas".

18. Este tipo de oposiciones binarias entre orden y desorden, pureza y peligro está sujeta a diversas transformaciones y tiene un carácter universal (Foucoult, Mary Willans). Las sociedades del tercer mundo están marcadas por los diversos tipos de colonialismo interno.

Más no se trataba sólo de cambiar la imagen de la ciudad, sino de modificar las costumbres de sus habitantes, de erradicar la presencia del populacho del espacio urbano o por lo menos de sus zonas céntricas y de purificar (europeizar) las formas culturales propias.

Las bases de esa dinámica han de encontrarse en los procesos de "modernización" de los sistemas de hacienda y de dinamización mercantil, así como en el aparecimiento de élites empresariales al interior de los sectores terratenientes imbuidas de "la idea del progreso". También en un proceso cuyas bases económicas, políticas y culturales han sido poco estudiadas, de constitución de oligarquías regionales y en algunos casos interregionales relativamente fuertes con una orientación cultural distinta a la de los pequeños señores locales.

El desarrollo de las actividades de exportación contribuyó no sólo al desarrollo de esas regiones y de sus ciudades, sino a ampliar la demanda de productos agrícolas de las zonas del interior. "Ya hacia comienzos de siglo se observa entre los terratenientes (de los andes ecuatorianos) un interés notorio por introducir mejoras técnicas a fin de aprovechar de mejor manera las ventajas asociadas a la ampliación del mercado interno" (Arcos, p.109). Las haciendas vinculadas a los circuitos de intercambio, las más cercanas a las ciudades y a nuevas vías (especialmente los ferrocarriles) introdujeron, gracias a la renta diferencial, innovaciones técnicas relativamente importantes. Esas innovaciones no condujeron necesariamente a cambios cualitativos en las relaciones de trabajo. Está en cuestión el alcance de las modificaciones agrarias. Es posible incluso que muchos aspectos se resuelvan más a nivel del discurso que de la realidad. (Ver al respecto el último libro de Andrés Guerrero:1991).

Uno de los aspectos contradictorios de todo esto radica en que las bases en que se asienta la modernización de la ciudad y el desarrollo de una cultura urbana no son siempre modernas: el mundo oligárquico y la "barbarie" del indio. "Lo paradójico es que las obras públicas y servicios necesarios para tan alto objetivo descansan, en gran medida, en el

trabajo obligado (sistema de trabajo subsidiario) de las comunidades indígenas circundantes a Quito" (Goetschel y Kingman, 1989:397). Procesos similares son registrados por Barragán y Rodríguez-Solares. En Quito como en La Paz el proceso de modernización urbana implicó la expropiación acelerada de las tierras comunales cercanas a la ciudad mientras que en el caso de Cochabamba ese proceso es financiado a través de impuestos a las chicherías.

La "idea del progreso" que acarician estos grupos sociales es una variante de los modelos europeos y norteamericanos, anota Solares. "Su contradicción insalvable es que pretende modernizar la esfera superestructural de la sociedad, cambiar el mundo de las imágenes, remozar las apariencias, "civilizar" la vida cotidiana y recuperar un espacio urbano exclusivo para los caballeros de las finanzas, el comercio y las buenas costumbres; pero todo ello sin modificar la base estructural que mantiene férreamente el miserable reinado de la servidumbre que impera en las haciendas y estancias" (Solares, 1989:15). ¿Hasta qué punto esas bases estructurales se modificaron en las décadas siguientes? ¿En qué medida permanecen aún hoy algunos de sus rasgos? De hecho muchas ciudades se "blanquearon" hacia los cincuenta, sesenta. El caso de Quito fue en ese sentido muy claro. Se fue imponiendo un tipo de cultura y colocando al resto en situación vergonzante. Hoy las cosas parecen presentarse bajo signos hasta cierto punto distintos.

Nuestros países han asumido la senda del capitalismo y han visto crecer a las ciudades bajo esas pautas, pero eso no ha conducido a una modernización y homogeneización de todos los órdenes sociales. Las diferentes formas de percepción de las relaciones sociales en juego actualmente, tienen sus antecedentes en los procesos del XIX, aún cuando, como es de suponer, se rigen por algunos códigos nuevos. El desarrollo del capitalismo no excluye, a su vez, una serie de contradicciones y conflictos que hacen difícil pensar en procesos sociales concluidos.

Las generaciones actuales asisten a la renovación constante de sus ciudades (no sólo las edificaciones, los escaparates, los sitios de

reunión cambian constantemente); la idea de renovación ha sido asumida como un componente básico de la vida urbana. Esta imagen que se impone a nuestra percepción corriente impide captar el movimiento real de las urbes. La ciudad ha sido vista como opuesta al campo y medida en relación al pasado reciente y a otras ciudades en términos cuantitativos (como grados de perfectibilidad dentro de patrones que existen de antemano). Los propios historiadores no logran escapar, siempre, a este tipo de visiones cotidianas.

Esta imagen de la ciudad comienza a desarrollarse en los andes a partir de la segunda mitad del diecinueve y constituye hoy, de hecho, la dominante. A esta percepción corresponde una visión particular del "otro" al que todos nos vemos de una u otra manera asimilados. También la idea de modernidad. Nociones como las de modernidad, progreso, oposición campo ciudad, tal como hoy se las concibe en nuestros países conservan mucho de los rasgos desarrollados en el XIX, y de esto no se excluyen algunos investigadores. En un encuentro reciente sobre "Modernidad en los andes" Rodrigo Montoya criticó: "el esquema dualista que opone lo tradicional a lo moderno y considera lo urbano como moderno y lo rural como tradicional", presente en uno de los ponentes (Urbano Henrique compilador 1991:211). Ese debate ha sido planteado, en realidad, muchas veces y desde hace algún tiempo en nuestros países.

Espacios como fronteras

Existen una serie de espacios al interior de las ciudades que cumplen el papel de fronteras entre mundos culturales diversos. La existencia de estas fronteras nos estaría hablando de procesos inacabados o en transición (¿transición hacia que?) ahí en donde las cosas estaban aparentemente definidas.

Cuando los vendedores de verduras, los arrieros, los indios cargueros que venían del Sur entraban a Quito (en el XIX) lo hacían por Santo Domingo desde donde organizaban su actividad; también podían

descansar y existía(existe) un santuario; el tipo de ceremonias que ahí desarrollaban estaba ligado a los ciclos agrícolas, así como a las necesidades de comprar, de vender de modo conveniente; de hecho la ciudad estaba estrechamente relacionada con el campo y muchos de los santuarios permitían expresar esa relación; Santo Domingo era como una puerta, como una frontera. Otro espacio de transición entre el mundo rural y el urbano estaba ubicado en San Blas por donde entraban los que venían del Norte, descansaban y pastaban sus bestias y en donde era posible, además, encontrar (y hasta no hace mucho) un importante mercado de objetos rituales para indígenas. Los "tambos", ubicados "extrapuentes" en los barrios indígenas de la ciudad de la Paz (posadas, caballerizas y a la vez bodegas) cumplían, posiblemente, una función similar. En ciudades como el Cuzco, "de alta concentración de indígenas, pasajeros y migrantes" el consumo de chicha implicó, de acuerdo a Luis Miguel Glave" un ambiente cultural de encuentro y recreación socializada de representaciones mentales del mundo". Existen actualmente una serie de espacios al interior de las ciudades que hacen las veces de fronteras, son parques y plazas, bodegas, cantinas, ciertas calles, cementerios. Si observamos la vida de los migrantes desde una perspectiva antropológico-cultural y no únicamente sociológica podemos descubrir esas diversas fronteras. Muchas veces los vínculos están marcados por el ritual.

Históricamente el espacio urbano permite un encuentro entre hombres de orígenes diversos y el aprendizaje mutuo; dentro de ese espacio existen lugares o situaciones privilegiados en donde las cosas suceden con más intensidad. La residencia temporal en las ciudades y la realización de oficios urbanos permitió a indígenas como los de Lumbisí (comunidad de un valle cercano a Quito), conocer a diferentes personajes y agentes coloniales, el funcionamiento eclesiástico, los códigos de los conquistadores con respecto a la religión, los conflictos por el poder, aprender el castellano, leer y escribir. "Se convirtieron en ladinos en la doble acepción del término: hablaban con facilidad otra lengua además de la materna y eran astutos y sagaces" (Rebolledo, 1986:89). Lo interesante de éste como de otros casos es que el contacto

con diversas experiencias coloniales condujo a un proceso de "ladinización" temprano cuyas características son a la larga más formales que de contenido. La vinculación cercana con el poder obligó a muchas comunidades a desarrollar una doble identidad dirigida a defender aspectos sustanciales de su cultura (particularmente la tierra), en el largo plazo.

La religiosidad permite igualmente establecer puentes entre mundos culturales diversos. En las relaciones entre el mundo señorial y el indígena la religión jugó, durante la colonia, un rol importante: "la difusión de devociones como las marianas se articulaba al proyecto de dominio de la ciudad respecto al campo", anota Rosemarie Terán. Al mismo tiempo, alrededor de devociones y santuarios se establecen nuevos vínculos entre las comunidades, poblados y barrios indígenas y mestizos y se fortalecen los ya existentes; también se potencian los distintos canales de relación con el poder (y en primer lugar con el de las divinidades).

Algo parecido sucede contemporáneamente. "Aparte de los lugares, hay tiempos de coloridas agrupaciones" observa con justeza Alayn Dubly comparando los parques y plazas y las procesiones religiosas en Quito. Los estudiosos del tema han detectado los estrechos lazos existentes entre la religiosidad y las estrategias de vida de los migrantes en la ciudad. En los pobres la magia que genera la religiosidad se convierte en recurso necesario frente a la compleja dinámica de relaciones interétnicas que la ciudad supone. El culto a María en Lima como prolongación del culto a la Pachamama; la reconstitución de las santorales provinciales en ciudades como Quito, Guayaquil, la propia Lima. "Cuando los hombres andinos van a la ciudad deben no sólo satisfacer sus necesidades básicas de supervivencia, sino también reorganizar su visión del mundo y, especialmente, su religión" recuerda Manuel Marzal (1988: 86). Se trata, en todo caso, de una religiosidad volcada a las calles, a la sacralización de los espacios públicos; se trata de una ritualidad sabrosa y milagrera, llena de color popular, fundida con la fiesta, en donde muchos de los elementos premodernos continúan operando.

Los vínculos entre las diversas regiones y entre campo y ciudad suponen el desarrollo de formas simbólicas que facilitan el tránsito de un mundo cultural a otro, y de un modo u otro lo norman. Esas formas se pierden en el pasado y se reconstituyen en el presente (como lo ha mostrado Frank Salomon en "La Yumbada"). Michael Taussing abre una interesante perspectiva de análisis acerca de como determinados ritos dentro de las comunidades permiten significar la "articulación de un modo de producción doméstico no capitalista y uno capitalista a través de la mano de obra migrante de la población asalariada". (Taussing Michael, 1978: 106). En este caso el rito serviría de puente entre la ciudad y el campo y se armaría desde éste último.

El registro hecho por Lizarrabal de las fiestas en honor de la Pachamama en los barrios marginales de Lima muestra el rol que cumplen éstas ya no como rituales ligados a las actividades agrícolas sino al comercio, a la bendición de un negocio, a la lógica que impone la sociedad mayor. "¿Quiere decir que el terreno -donde se puede decir que reside el espíritu de la Pachamama- es reemplazado por una mercancía?" pregunta Lizarrabal, "¿o será que el dinero recibe un tratamiento análogo al de la chacra, y así la mercancía tiene como una 'alma ' (una doble existencia)?"..."¿Existe una asimilación de cosas del régimen capitalista o acaso esas cosas son incorporadas en la cosmovisión andina?" (Lizarrabal Diego, 1988:26 y ss).

Estas preguntas así planteadas resultan difíciles de resolver. Las culturas populares no excluyen el mercado ni pueden escapar a los valores que éste contemporáneamente genera; existen sin embargo otra serie de pautas de origen distinto que marcan su vida. No sé si esas pautas culturales se deban asumir como andinas o sean propias de todos los pueblos pero no cabe duda de que muchas tienen su origen en una cercana relación con la vida campesina y con la vida en comunidad. De hecho las ciudades europeas vivieron procesos parecidos durante toda la fase de acumulación originaria y de revolución industrial aunque lógicamente la vivieron a partir de sus propias matrices culturales.

En el contexto de la ciudad ciertas prácticas de origen campesino generan posibilidades de resistencia frente a la pobreza y la crisis. Esto supone una tradición en el sentido que da Tompshon al término. Las distintas estrategias de supervivencia que desarrollan los migrantes dependen, en gran parte, de las relaciones de parentesco, identidad regional y étnica, de las alianzas, las lealtades, las relaciones clientelares y de padrinazgo. En algunas barriadas es posible, incluso, mantener chacras, animales domésticos, con lo que se reproduce en el espacio de la ciudad elementos del campo. Más los lazos de solidaridad e identidad que se establecen expresan no sólo pautas de sobrevivencia sino valores culturales. La ubicación en espacios diferenciados responde, en este sentido, no sólo a procesos de segregación sino a la necesidad de los propios migrantes de desarrollar una "vida separada". El "desborde popular" tal como lo concibe Matos Mar, permite un tipo de apropiación distinta de la ciudad. "Mientras Lima inicia la conquista del Perú desde el punto de vista de la industrialización capitalista, el Perú inicia la conquista desde el punto de vista del movimiento popular" afirma Francisco Durand (en Ortega, 1986:14).

La ciudad impone límites que separan un mundo de otro: a veces es una avenida, un monumento, otras veces los límites son invisibles y sólo pueden ser percibidos pero no descritos. En las ciudades "la construcción de vallas, puentes, etc., no sólo es una defensa física contra el crimen, sino una expresión de una identidad social y de una necesidad de definir territorios y de expresar así la identidad y la necesaria homogeneidad de los grupos sociales" (Rapopot, 1978:259). Sería equivocado pensar que esos límites sólo se imponen desde arriba.

El problema para los andinos no parece ser tanto el ser pobre como ser solo o waccha (valdría la pena desarrollar esta reflexión introducida de manera marginal tanto por Degregori como por Altamirano). Este criterio permite diferenciar el sentimiento de desarraigo dominante en muchos de los indios que abandonaban el campo en el XIX para ladinizarse, de las formas como actualmente se producen las migraciones. No sólo existen una serie de redes familiares y clientelares

entre la ciudad y el campo sino que "la ciudad contiene islotes rurales que son precisamente los que acogen al nuevo migrante" (De Lomnitz, 1975:47).

Si la ciudad se constituyó a partir del siglo XIX en ámbito de exclusión, sí generó una tendencias constantes a la segregación social de los espacios y si esta lógica se impuso a la larga, no cabe duda de que hoy han surgido una serie de espacios independientes y de fronteras en donde "el mundo está dado la vuelta" y en donde es factible reconstituir formas culturales propias sin temor al discrimen y la sujeción.

Con lo dicho no quiero asumir un modelo idealizado ya que la violencia y las relaciones de poder están gravitando permanentemente sobre la vida de las barriadas de migrantes y sobre la propia unidad doméstica de origen campesino. Es posible, incluso que quienes andan buscando vías informales al capitalismo estén pensando justamente en estas formas crudas de relación como la mejor manera de acumular "centavo a centavo".

Ni tradición ni modernidad

La diversidad de formas económicas, sociales y culturales existentes en nuestras ciudades genera una doble imagen respecto a estas: la de un mundo volcado a la "modernidad" y a "occidente", y al mismo tiempo y por oposición, el de uno anclado en la "tradición". La sociología ha acuñado términos como los de dualismo estructural, marginalidad, informalidad, para dar cuenta de esta situación contradictoria, mientras la antropología ha planteado el problema en términos de identidades culturales.

Si bien se trata de una contradicción evidente, percibible dentro de cualquier campo de análisis, sus bases explicativas no son suficientemente claras. Tampoco está clara su génesis, las continuidades y los momentos de ruptura, así como su desarrollo futuro. Muchas veces confundimos la realidad con las diversas versiones fabricadas sobre ella y absolutizamos la validez de uno u otro enfoque.

En la perspectiva de las teorías de la proletarización dominantes hasta los setenta, la idea de que la mayoría de la población se estaba incorporando a la modernidad, se presentaba como indiscutible. No obstante, al mirar hacia atrás, nos topamos con que se referían a sociedades con muchos rasgos tradicionales, con una modernidad incipiente, en donde el peso del mundo rural y los valores que de él se derivan, era aún bastante grande. Estudios como los de Carrasco (Ecuador), Albó y Sandoval (Bolivia), Golte, Altamirano y Degregori (Perú) y los que, con diversos enfoques, se han realizado con respecto a la informalidad, permiten pensar cómo, si bien la modernización va penetrando en todos lados, segmentando y separando diversas esferas sociales, las formas como las sociedades llamadas "tradicionales" asumen ese proceso, son mucho más complejas y variadas de lo que se creía.

La ciudad constituye un medio poderoso de difusión de nuevos valores más su capacidad de absorción no es siempre completa, y está sujeta a diversas circunstancias de tipo social e individual. En primer lugar porque nuestros países viven un desarrollo económico-social limitado en medio del cual resulta muy difícil una incorporación masiva y definitiva a los mercados de trabajo urbano o una acumulación exitosa y generalizada "centavo a centavo"[19]. En segundo lugar porque la mantención de lazos con el campo forma parte de las estrategias de sobrevivencia y de reproducción cultural de estos grupos humanos de origen campesino. Los cambios culturales operan necesariamente sobre matrices anteriores que se modifican gradualmente y se ven favorecidas

19. Si bien algunas vertientes en el estudio de la informalidad han destacado con justeza las posibilidades de sobrevivencia e incluso de acumulación generadas por los sectores populares han dejado de lado el hecho de que las mismas se dan en condiciones en las cuales la reproducción de la pobreza y la exclusión social es bastante grande. "Este conjunto de trabajos relativos al progreso de los informales, sostenidos con inteligencia y con pasión ocuparon todo el espacio de las indagaciones sobre el universo popular y no dejaron lugar para estudios sobre las diversas manifestaciones de exclusión social" (Grompone, 1990:36).

o no de acuerdo a las diversas coyunturas. La migración no es solamente un desplazamiento poblacional, sino que supone procesos culturales profundos en donde están actuando matrices diversas. "Junto con el proceso migracional el migrante "lleva" consigo a su cultura, aunque ésta tienda a modificarse para no desaparecer en la ciudad" (Altamirano, 1988:36). Esta dimensión cultural ha estado generalmente ausente en las discusiones sobre la informalidad. También ha estado ausente una visión más cercana sobre las relaciones de los informales urbanos con el mundo rural.

Existen una serie de lazos, materiales y espirituales, que unen a los migrantes (no sólo a los temporales sino también a los permanentes) con el campo, el poblado, la pequeña ciudad de origen; existen además tendencias a la reconstitución de comunidades agrarias, actuando con casi tanta fuerza como las que conducen a su desintegración y que influyen necesariamente sobre la suerte de esos migrantes. La semiproletarización, aunque constituye un fenómeno universal, asume formas mucho más agudas en sociedades de este tipo, y conduce a que una capa importante de la población mantenga una situación fluctuante entre el campo y la ciudad, y entre formas culturales diversas. Con esto no queremos decir que la cultura popular urbana se explique únicamente a partir de sus vínculos con el campo. Buena parte de los compartimientos cotidianos (solidaridad, reciprocidad) que se reproducen en las barriadas son, posiblemente, respuestas urbanas a condiciones de marginalidad y de crisis.

Los estudios antropológicos recientes se han orientado principalmente al estudio de la presencia de aymaras, quechuas e "indios de piel blanca" en las ciudades de los andes, pero poco han avanzado en el examen de los cambios que sufren sus culturas en el espacio urbano. La ciudad supone la entrada a un mundo complejo en el que tienden a homogeneizarse los referentes simbólicos y a acortarse las diferencias entre lo culto y lo popular, entre lo dominante y lo periférico. Esta circulación "más fluída y compleja" de los sistemas culturales no está en condiciones de evaporar la diferenciación étnica y de clases, pero

genera, sin duda, nuevos parámetros. Esto a su vez influye en los poblados y comunidades de origen a los que regresan los migrantes. El campo no constituye, al mismo tiempo, un mundo en donde no se producen cambios o donde los cambios sólo provienen de afuera. La tendencia a atribuir a las ciudades un rol activo y absorbente, y al campo uno pasivo, reproduce la división ficticia entre "sociedades históricas" y "frías".

La dinámica económica contemporánea imprime cambios constantes en la cotidianidad. Estos cambios conducen a la adopción de lo que se ha dado en llamar la "modernidad", pero que a nuestro criterio debe asumirse más bien como una "fronterización del mundo cultural", como asimilación de códigos culturales diversos (y en mucho contradictorios): "el cruce de repertorios múltiples y la utilización obligada de vías de comunicación heterogéneas" (García Canclini 1989:92).

Esto es particularmente claro en las ciudades en donde es posible que asistamos al nacimiento de una "cultura urbana plebeya" nacida de múltiples vertientes (el término ha sido retomado principalmente por Carlos Franco), al surgimiento de una identidad popular común y diferenciada frente a la de otros sectores sociales.

Claro que lo dicho no debe llevarnos a olvidar la fragmentación (orígenes y adscripciones diversas) que en momentos se impone, por encima del factor común; ni a olvidar, además, las formas de hegemonía cultural que se ejercitan en el campo de la cultura y que establecen constantes vínculos transculturales en medio de las diferencias sociales (asimilar un estilo de vida americano, por ejemplo, puede constituir un parámetro de vida que atraviesa a diversos sectores sociales).

La dinámica actual conduce no sólo a una "difusión del Poder" sobre el espacio urbano y a una "occidentalización" de la ciudad sino, a su vez y de manera opuesta, hacia una "plebeización", a una "invasión" del "centro" desde la "periferie". En medio de esto es difícil definir cuales son las pautas culturales que dominan la escena popular. Antes que a

una reproducción de lo andino o de lo moderno en términos tradicionales, asistimos a un cruce muy rico de estratos y formas culturales en donde lo andino es un elemento entre otros (aunque en algunos casos podría ser muy importante no es el único: están otras adscripciones étnico-culturales y sociales, que gravitan con mucha fuerza). No sólo se han generado estratos culturales que expresan la reproducción de las relaciones ciudad-campo, sino estratos populares con fuerte tradición urbana, diferentes de los primeros y que se rigen por sus propios parámetros. Es lo que Aníbal Quijano llama "cholificación" tratando de sintetizar una de las gamas posibles de este rico proceso de diversificación cultural.

En una entrevista concedida por Roberto Miró Quezada a "Cuadernos Urbanos" expresa su escepticismo con respecto a que las formas como se reconstituyen las culturas en las ciudades puedan ser calificadas como andinas: "no son occidentales afirma, pero tampoco son andinas". Si éste constituye, efectivamente, uno de los ejes del proceso, resulta equivocado considerarlo el único ya que nos puede conducir a desdibujar las diferencias en un abstracto "mundo popular" donde "todos los gatos son pardos". La perspectiva histórica vinculada al trabajo antropológico nos enseña a ver el presente con la mayor cautela posible: como un cruce de relaciones y tiempos diversos en medio de lo cual tanto lo tradicional como lo moderno están sujetos a un rico juego de posibilidades.

Final

A lo largo de este texto hemos tratado de reflexionar acerca de las prácticas y discursos culturales tal como éstas se presentan en las ciudades de los andes. Nuestra intención fue mostrar como estas formas culturales lejos de ser "entidades abstractas" están sujetas a una dinámica histórica a partir de la cual se constituyen y transforman. Hemos tomado como eje reflexivo la "andinidad", sus transformaciones sucesivas en el XIX y en la época contemporánea. Al así hacerlo nos hemos visto obligados a dejar de lado otras posibles entradas como son

el proceso de transnacionalización de las culturas o el tema del poder y de la violencia urbanas. Es por esto que la imagen que aquí presentamos es inevitablemente incompleta aunque no necesariamente equívoca.

José María Arguedas recorrió a lo largo de su vida (a través de la literatura, los trabajos etnográficos y las propias vivencias) los diversos caminos que llevan a la comprensión de lo andino. Contempló entre maravillado y dolido el mundo que bulle en las ciudades y que conduce al mismo tiempo a la muerte y a la resurección de lo andino. Las ciencias sociales han comenzado a completar ese ciclo que va de la aldea a la región, de la región a la ciudad y viceversa, como espacios en donde las culturas se relacionan y se enfrentan. En ese proceso han puesto en cuestión tanto los diversos relativismos culturales como las visiones globalizantes que dejan de lado las particularidades de cada pueblo. "Ya no podemos pensar en las sociedades como sistemas aislados automantenidos; ni tampoco podemos imaginar a las culturas como todos integrados en los que cada parte contribuye al mantenimiento de un todo organizado, autónomo y duradero, afirma Eric Wolf y añade: sólo hay conjuntos culturales de costumbres e ideas, que entran en juego por determinados actores humanos bajo condiciones determinadas. En el curso de su operación esos conjuntos culturales se arman, se desarman y se vuelven a armar, llevando consigo en diversos acentos, sendas divergentes de grupos y clases" (Wolf, 1987:472).

Desde la perspectiva aquí planteada la ciudad ha dejado de ser enfocada como el único centro, el espacio privilegiado en donde supuestamente se materializa la idea de Nación. Incluso la historia y la sociología urbanas han dejado de escribirse exclusivamente desde el centro (desde el poder, la acumulación, las edificaciones y la expansión urbana) y se ha lanzado a la búsqueda de un universo periférico, marginal, existente en las propias ciudades: el mundo del trabajo, el de la religiosidad popular, el de los "movimientos por el disfrute de la vida" (el término es de Angel Quintero), el del desorden y lo prohibido, el de la diversidad cultural y las relaciones interétnicas; el mundo siempre fluyente de "los

otros". Esto no excluye, sin embargo, la necesidad de entender las formas hegemónicas. Es difícil comprender la "historia de los vencidos" separada de la de los "vencedores", o entender lo "andino" fuera de su "modernización".

Bibliografía

ALTAMIRANO, Teófilo. **Cultura andina y pobreza urbana (Aymaras en Lima metropolitana).** Lima, Universidad Católica. 1988.

Migración y estrategias de supervivencia de origen rural entre los campesinos de la ciudad. (Texto incluido en esta compilación). 1992.

ARGUEDAS, José María. **El zorro de arriba y el zorro de abajo.** Lima, Editorial Horizonte. 1988.

Yawar fiesta (fiesta de sangre). Lima, Editorial Horizonte. 1988.

BARRAGAN, Rossana. **Espacio urbano y dinámica étnica (La Paz en el siglo XIX).** La Paz, HISBOL. 1990.

BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto. **Apogeo y crisis de la República Aristocrática.** Lima, Ediciones Rikchay. 1979.

COLMENARES, Germán. **Cali: terratenientes, mineros y comercian-tes.** Cali, Carlos Valencia Editores. 1980.

CORAGGIO, José Luis. **La Cuestión Regional en América Latina.** Quito, CIUDAD. 1.989.

CORNEJO POLAR, Antonio. **Vigencia y universalidad de José María Arguedas.** Lima, Editorial Horizonte. 1984.

DEGREGORI, Carlos Iván. **Conquistadores de un nuevo mundo (de invasores a ciudadanos en San Martín de Porras).** Lima, IEP. 1986.

DE LOMNITZ, Larissaa. **Cómo sobreviven los marginados.** México, Siglo XXI. 1977.

DE MESA José y GISBERT Teresa. Las ciudades de Charcas y sus barrios de indios. En: **La ciudad Iberoamericana.** Buenos Aires, CEHOPU. 1985.

DUBLY, Alain. **Los poblados del Ecuador. Estudio geográfico.** Quito,

Corporación Editora Nacional. 1990.

FLORES GALINDO, Alberto. **Aristocracia y plebe (Lima, 1760- 1830).** Lima, Mosca Azul. 1984.

Buscando un Inca. Lima, Editorial Horizonte. 1988.

La Agonía de Mariátegui. Lima, Instituto de Apoyo Agrario. 1989.

GARCIA CANCLINI, Néstor. "Posmodernidad Latinoamericana". En: **Rev.Cuadernos Hispanoamericanos** No. 463, Madrid. 1989.

GLAVE, Luis Miguel. Mujer indígena, trabajo doméstica y cambio social en el Virreinato peruano del siglo XVII: La ciudad de La Paz y el Sur Andino en 1684. (Texto incluido en esta compilación).

GOETSCHEL, Ana María y KINGMAN, Eduardo. "La participación de los indígenas en las obras públicas y los servicios de la ciudad de Quito". En: Kingman, Eduardo (Coord) **Las ciudades en la Historia.** Quito, Ciudad. 1989.

HARDOY J. Enrique y MORSE R. **Nuevas perspectivas en los estudios sobre historia urbana latinoamericana.** Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano. 1989.

HENIGE, David. Truths Yet Unborn? Oral Tradition as a Casuality of Cultural Contact. En: **Journal of African History 3.** 1982.

IBARRA, Hernán. "Los orígenes sociales y étnicos de las clases populares". En: **Ciudad Alternativa** No. 5, Quito. 1991 a.

El indio y el discurso estatal (documento de avance). Quito, IEE. 1991b.

IRRAZABAL, Diego. "Mutación en la identidad Andina: ritos y concepciones de la divinidad". Cuzco. En: **Revista Allpanchis** No. 31, Cuzco. 1988.

KINGMAN G. Eduardo. (Coord.). **Las ciudades en la Historia.** Quito, CIUDAD-CONUEP. 1989.

Quito: sociedad y espacio (1860-1920). Quito, mimeo, CIUDAD. 1990.

LAUER, Mirko. **Crítica de la artesanía.** Lima, DESCO. 1982.

LEVI STRAUSS, Claude. **El pensamiento salvaje.** México, Fondo de Cultura Económico. 1988.

MARZAL, Manuel. "La fiesta patronal andina en la ciudad de Lima". Cuzco. En: **Rev. Allpanchis,** No. 31, Pastoral Andina. 1988.

MORSE, Richard. Los intelectuales latinoamericanos y la ciudad. En: Hardoy y Morse (Comp.) **Ensayos históricos sobre la urbanización en América Latina.** Buenos Aires, CLACSO-SIAP. 1978.

POOLE, Deborah. Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cuzco), mimeo. s/f.

Entre el milagro y la mercancía: Quoyllur Rit'i. En: **Rev Márgenes** No.4. Lima, SUR. 1988.

Tradición cultura y violencia en las provincias altas del Cuzco, en II Coloquio del grupo de trabajo de historia y antropología andinas de Clacso, Quito, mimeo. 1990.

RAMA, Angel. "La ciudad letrada". En: Morse y Hardoy (Comp.) **Cultura urbana latinoamericana.** Buenos Aires, CLACSO. 1985.

RAPOPORT, Amos. **Aspectos humanos de la forma urbana.** Barcelona, Editorial Gustavo Gil. 1978.

RODRIGUEZ O. Gustavo y SOLARES, Humberto. **Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular.** Cochabamba, Municipalidad de Cochabamba. 1990.

ROMERO, José Luis. **Latinoamérica: las ciudades y las ideas.** México, Siglo XXI Editores. 1976.

ROSALDO, Renato. **Ilongot Headhunting 1883-1974. A study in sosciety and**

history. Stanford, Stanford University Press. 1980.

SAIGNES, Thierry. **Los Andes Orientales: historia de un olvido.** Cochabamba, CERES_IFEA. 1985.

SALOMON, Frank. "La Yumbada: un drama ritual Quichua en Quito". En: **Rev. América Indígena,** XLI, No. 1, enero-marzo, 1981.

Yumbo ñan: la vialidad indígena en el noroccidente de Pichincha y el transfondo aborigen del camino de Pedro Vicente Maldonado. En: **Rev. Cultura,** del Banco Central del Ecuador, N.24b, p.611-626. 1986.

SOLARES Serrano, Humberto. **Modernización: nuevos ropajes para viejas estructuras (el proceso urbano de Cochabamba).** Cochabamba. 1989.

TAUSSIG, Michael. **Destrucción y resistencia campesina (el caso del litoral pacífico).** Bogota, Punta de Lanza. 1978.

TERAN Najas, Rosemarie. La Ciudad Colonial y sus símbolos. Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII. (Texto incluido en esta compilación).

THOMPSON, Edward P. **Tradición, revuelta y conciencia de clase.** Barcelona, Critica-Grijalbo. 1979.

TRUJILLO, Jorge. **La hacienda serrana 1900-1930.** Quito, Abya Yala. 1986.

TURNER, Terence. "Etnho-ethnohistory: Miyh and history". En: **Jonathan D. Hill, ed: Rethinking history and mith Indigenous South American perspectives on the past.** Camaign I11: University of Illinois Press. 1988.

VASQUEZ, Edgar. Elementos para leer la ciudad, Cali, Mimeo. s/f.

WILLIANS, Raimond. "Percepciones metropolitanas y la aparición del modernismo". Coloquio Internacional Modernidad en América Latina y en los Andes, Cuzco. 1989.

WOLF, Eric. **Europa y los pueblos sin historia.** México, Fondo de Cultura Económica. 1987.



PRIMERA PARTE

De los Ayllus a las Parroquias de Indice: Chuquiago y la Paz*

Thierry Saignes

Habesi muerto a los tributarios del Rey sin su licencia, a ver ahora como le tributaran los difuntos !Ahora iremos a darle parte a estos estragos que cometeis sin su licencia!

Quejas de los sitiadores a los españoles de La Paz, noche del 7 de mayo de 1781, relatadas por F. Tadeo Diez de M. (Diario. f.28).

Introducción: la capital de los dos nombres.

Entre los países sudamericanos nacidos del desmembramiento de los virreinatos hispánicos, podemos contrastar las ciudades, hoy capitales, que mantuvieron su nombre indígena -Lima, Quito, Bogotá o Caracas- con las que heredaron un nombre español -Asunción, Buenos Aires, Montevideo o Santiago. Excepcionalmente una sola capital del continente austral sigue llamándose por los nombres que corresponden a

---

* Tomado del libro: **Los Andes Orientales: Historia de un olvido**, Thierry Saignes, Edit. IFEA-CERES, Bolivia, 1985, Capítulo VIII, pp. 287.

ambas tradiciones la capital ejecutiva de Bolivia. Esta sede de gobierno conserva su doble nombre, el oficial, La Paz, y el nativo, Chuquiago-marka, usado por la población aymara-parlante mayoritaria en el altiplano.

Los estudios históricos recuerdan la existencia de una aldea indígena anterior a la fundación de Nuestra Señora de La Paz en 1548. Pero desconocen la etapa siguiente que consistió en reagrupar, en 1573, las aldeas indígenas esparcidas por la cuenca del Choqueyapu, en un verdadero "pueblo de indios", el de San Pedro y Santiago de Chiquiabo. En el sur andino, ni Cusco, ni La Plata (Sucre), ni Potosí, Cochabamba y Oruro conocieron la fundación de una reducción indígena tan cercana a la ciudad.

El doble nombre remite pues a una doble fundación urbana (según un patrón espacial hispánico) en una cabecera de valle cuyo río desemboca en los afluentes amazónicos. Hecho singular, estos dos asentamientos humanos, puestos frente a frente a 3600 metros de altura, en una y otra orilla del Choqueyapu, "en una ladera algo agria" (1586).

Lo que engañó a los estudiosos de la urbanización paceña fue la progresiva integración espacial por la ciudad colonial de sus barriadas indígenas a las cuales las autoridades urbanas asimilaron la reducción de Chuquiabo. Una vez realizada esta unificación física urbana en la parte mediana de la cuenca (primera mitad del siglo XIX), la expansión urbana del siglo XX dio lugar a una nueva diferenciación sociológica. Su traducción geográfica es el escalonamiento de las viviendas: arriba, los barrios populares; en el centro, la clase media (de origen criolla y mestiza); abajo, los barrios residenciales de la gente acomodada y grupos extranjeros. La proyección espacial de la jerarquía social está invertida: abajo los más afortunados, arriba los más pobres.

Esta zonificación reciente y esquemática no da cuenta de la singularidad histórica y cultural de cada barrio y sobre todo encubre un hecho esencial: la profunda penetración indígena (o andina) de la vertiente

derecha de la cuenca hacia el oeste (entre el cementerio general de Sopocachi). En este sector, donde se concentran los mercados, los transportes y la artesanía popular se hace más visible la íntima vinculación entre la ciudad y el campo. Este sabor andino remite a una vieja historia.

Nuestro estudio no quiere repetir una historia urbana cuyos primeros siglos ya han sido tratados (Crespo, 1961; Crespo et al., 1975; Mesa - Gisbert 1975; Gisbert 1978) ni exaltar una geografía insólita tan evocada por los viajeros extranjeros ("La Paz en nada se parece a las otras ciudades americanas" D'Orbigny). Quiere más bien restituir la cara multi-étnica del proceso poblador de la hoya paceña, cristalizada en la doble fundación, y luego dilucidar la confusión posterior que vino a borrar su origen múltiple. Este origen profundo se trasluce todavía en personajes esenciales del escenario paceño como por ejemplo el **aparapita** tan justamente pintado por el poeta, alma nocturna de la ciudad, Jaime Saenz. Y quizás, entre la cara alto-andina y la cara occidental de La Paz, se deja vislumbrar algo de la secreta singularidad paceña: su rostro indefectiblemente mestizo.

La documentación no escasea para constuir una historia política, económica y social de la hoya paceña. Los depósitos de la ciudad (escrituras notariales del ALP y AHM, papeles eclesiásticos del ACC) completados con otras fuentes (en Sucre, Buenos Aires o Sevilla) proporcionan todo el material deseable. La monografía aún por hacerse dentro de una amplia historia regional, requeriría años de trabajo. Mi ambición se limita aquí a trazar pistas para incitar a otros investigadores emprender estos necesarios estudios; pistas a imagen de las que se entrecruzaban en esta gigantesca y desordenada depresión desde los tiempos pre-hispánicos.

1. El valle de Chuquiabo del Inca a Pizarro

> Las ricas minas de aquella provincia del Collao estan mas alla de este lago (=Titicaca) que se llaman Chuquiabo. Estan las minas

> en la caja de un rio a la mitad de la altura hechas a modo de cuevas a cuya boca entran a escarbar la tierra...[...]. las gentes que aquí sacan oro podran ser hasta quinientos entre hombres y mugeres y estos son de toda esta tierra de un cacique veinte y de otro cincuenta y de otro treinta y de otro mas o menos según que tienen y lo sacan para el senor principal y en ello tienen puesto tanto resguardo que de ningun modo pueden robarse cosa alguna de lo que sacan porque alrededor de las minas tienen puestas guardas para que ninguno de los que sacan oro puedan salir sin que lo vean [...]. Hay otras minas adelante de estas y otras hay esparcidas por toda la tierra a manera de pozos profundos como de la altura de un hombre [...]. Pero las más ricas y de donde se saca más oro son las primeras que no tienen el gravamen de lavar la tierra. Y por causa del frio no lo sacan de aquella mina sino cuatro meses del ano desde la hora del mediodía hasta cerca de ponerse el sol. La gente es muy domestica y tan acostumbrada a servir que todas las cosas que se han de hacer ellos mismos asi de caminos como de cass que el señor principal les mande hacer y continuamente se ofrecen a trabajar y llevar las cargas de la gente de guerra cuando el señor. va a algún lugar (Sancho de la Hoz, 1535, CLDRHP 5; 1917:197-198).

Esta relación proporcionada por dos exploradores españoles enviados al Collao en dicienbre de 1533 parece ser hoy la noticia escrita más antigua que tengamos sobre el valle de Chiquiabo, topónimo que sufre varias grafías como Chuquiapo y Chuquiago[1]. El valle está dedicado a labores mineras en beneficio del Inca; esta explotación incluye dos tipos de minas, socavones y pozos abiertos, que pueden corresponder a dos formas de acceso; los trabajadores forman grupos de número variado que dependen de distintos caciques.

1. Hay varias grafías y decenas de etimologías (ver ACLP: 46, nota 1) que no desenredaré. Uso con cierta preferencia el nombre de Chuquiabo para el pueblo antiguo y la reducción colonial y el de Chuquiago como nombre aymara (parece un neologismo reciente) para designar La Paz.

El primer punto concierne el estatuto del valle. Sabemos por la "relación de La Paz" (1586, RGI 1; 1965:347) que esta cabecera se ubica en el territorio pacaxa, señorío aymaro-parlante. Forma una de las tantas hoyas orientadas hacia el este por haber sido excavadas por los afluentes superiores del río Beni en los sedimentos areniscos del altiplano. La de Chuquiago es la más arrinconada contra la cordillera real que la separa de la vertiente externa amazónica. Su admirable situación geográfica debe ser explicitada. Se encuentra al cruce de tres zonas ecológicas sobrepuestas según el gradiente altitudinal: en las **punas**, pastos para los camélidos (lana y charque), cultivos de tubérculos y leguminosas; en el mismo valle y en los vecinos, maíz y en los yungas internos y externos, coca y frutos tropicales. Sin mucho riesgo podemos conjeturar que la cabecera (como la vecina de Achocalla) daba lugar a una explotación minera y agrícola conjunta por los pueblos del altiplano cercano. Con la conquista inca, Chuquiago debido a sus minas vino a pasar bajo la dependencia directa de los amos cusqueños.

Dos otras áreas vecinas conocieron la misma desvinculación étnica: en el altiplano, la península de Copacabana arrancada al dominio lupaca (de Yunguyo) en provecho de una colonización imperial "religiosa" (familias extraidas de 42 "naciones" para servir la **huaca** del Titicaca y en los yungas, Zongo cuyos pobladores producían coca para los depósitos estatales. En el caso de Chuquiago, ignoramos si las minas fueron incorporadas al dominio estatal (bajo control de la burocracia o del clérigo) o atribuidas a la Corona (es decir, a la propiedad particular de una **panaca** o linaje real). El nombre de la "mayor mina", llamada Huayna Cápac, da a suponer que podrían pertenecer a su momia.

Estas minas son de dos tipos: en las laderas, en socavones profundos ("hechas a modo de cuevas") y en superficie, huecos esparcidos ("a manera de pozos"), abandonados cuando faltaba espacio para cavarlos. Jean Berthelot en un trabajo sobre los "metales preciosos en tiempo del Inca", emite la hipótesis, gracias a la misma distinción encontrada en Carabaya y en Larecaja donde el Inca explotabalas vetas de cerro y las

comunidades los lavaderos de los ríos (según la "relación de los caciques de Omasuyos", 1573, RGI 1; 1965:68-70), que las primeras pertenecían al Inca y las segundas a los **mitimaes** (1978: 957-958).

Estos mismos **mitimaes**, sometidos a una estricta vigilancia por parte de los "mayordomos" del gobernador inca, eran "de toda esta tierra", es decir, del Collao. Por sus efectivos, podían pertenecer a una docena o menos de pueblos[2]. Otra fuente atestigua la presencia pre-hispánica de **mitimaes** lupacas en estas minas (**Visita de...Chucuito, 1964:81**). Para los demás, la lista más antigua de los **ayllus** establecidos en la cabecera remonta a 1618 y corresponde a los reducidos en el pueblo de Chuquiabo en 1573. En el lapso de cuarenta años que separa la primera noticia hispánica y la reducción, se puede congeturar trastornos debidos al regreso de ciertos **mitimaes** o a la llegada de nuevos en relación a la edificación de la ciudad. Sin embargo, la temprana apropiación pizarrista del valle (bajo la vigilancia de **yanaconas** enviados por el Marquéz) ha debido congelar en parte la ocupación humana y sabemos que la explotación se mantuvo hasta el agotamiento de los yacimientos. Los **ayllus** de 1573 se distribuyeron entre dos "mitades". En la "superior", sus nombres no dejan revelar su pertenencia étnica: son términos que afirman su preeminencia en aymara (**Cupi**, "derecha") o en quechua (**Collana**, "mayor") o mixto (**Maacollana**, "mayor de arriba"), excepto el de Callapa, que debe relacionarse con la **marka** pacaxa/urcusuyu del mismo nombre. La "mitad inferior") de Chuquiabo comprendía **ayllus** con orígenes claramente especificados: canchis, canas, lupacas (**Cuchi** y **Checa**, de "derecha" e "izquierda", dicho de otro modo, "superior e inferior"), pacaxa, pucarani y chinchaysuyo. Son nombres de grupos étnicos ("naciones"), excepto Pucarani, pueblo cercano del sector **umasuyu** (y cabecera probable) del señorío pacaxa[3].

2. En la edición de Sancho de la Hoz se nota cierta confusión en la cifra total (la edición menciona 50 lo que debe ser un error de lectura de la abreviación para la cifra, error corriente en ediciones de principios de este siglo). La relación de 1544 indica 400 hombre en Chuquiabo, da verosimilitud a la cifra de 500, diez años antes.
3. El problema es que esta lista de ayllus puede integrar ya nuevos grupos, asentados después de la llegada de los españoles. Se puede ubicar en la cuenca actual ciertas

¿En qué medida el dualismo de la reducción refleja el dualismo prehispánico? Añadamos algunos indicios suplementarios. La tradición oral recuerda los nombres de los dos caciques que gobernaban el valle cuando se fundó La Paz: Quirquinchu (cuyo tambo hospedó a los españoles de 1548) y Uturuncu (Paredes, 1955:12). Estos nombres totémicos remiten a dos animales con origen ecológico y fuerza simbólica distintos: el primero es el nombre aymara del armadillo que se encuentra en el altiplano y "hace su madriguera debajo de la tierra cavando con las uñas en las cuales tiene tanta fuerza..." (Cobo 1653; 1956:361) -la metáfora minera es límpida- animal al cual la creencia popular confiere el poder de hacer volver los bienes robados "por temor de que si no lo buelve [el ladrón] se le apostillara el rostro como la concha del quirquincho" (Bertonio 1612; 1984: 298), creencia apropiada para desalentar cualquier intento de hurtar el mineral; el segundo es el nombre quechua del jaguar, la fiera más peligrosa de los Andes orientales, símbolo de potencia (varios capitanes de guerra incas se hicieron nombrar así). Grande es la tentación de atribuir al primer cacique el dominio sobre los trabajadores mineros y alsegundo, sobre los ayllus dirigentes[4].

Un dato indirecto acerca del dualismo reinante en el área proviene de Carabuco, pueblo pacaxa-umasuyu:

> Los Urinsayas que son los indios naturales de la provincia decian por baldón a los anansayas que eran forasteros y advenedizos,

comunidades con estos nombres (como Callapa ver croquis). Sobre la división anan/urin, una buena explicación en la propia "relación de La Paz" (1586, RGI 1). A fines del siglo XVI se hablaban en la cuenca las tres "lenguas generales", aymara, quechua y pukina (AGI, Indiferente General 432).

4. Los dos caciques podían ocupar los dos sitios señalados por los arqueólogos: el tambo de quirquincho está en Churubamba y el pueblo inca estaría en Miraflores (C. Ponc Sanjines, "Importancia de la cuenca paceña en el período pre-colombino", separata de la revista Khana No. 39, La Paz, 1967:10). Otro indicio sobre el dualismo pre-hispánico: la existencia de dos huacas, Choquehuaca (quizás en el emplazamiento del Calvario actual) e Hillema (Illimani actual), ambos nombres connotan la idea de fecundidad perpetua, inagotable.

gente sin tierra mi propia patria, mantenidos por piedad en la suya. Los anansayas respondieron que ellos habían venidos enviados por el inca a aquella región porque conociendolos por malos y pocos fieles a su senor natural gustaban estuviesen sujetos (Ramos Gavilán 1621; 1976: 34).

En el caso de Chuquiabo, es posible que los **mitimaes** pacajes pre-incas hayan sido completados por otros **mitimaes** del collao con obligación de trabajar para el inca cuatro meses del año solamente (por motivos climáticos). Durante la **mita** minera eran abastecidos por los depósitos estatales. En el resto del año, no sabemos si las tierras del valle bastaban para sus necesidades materiales. Es probable que los pacaxas intercambiaran dentro de sus **ayllus** de origen muy cercanos; en cuanto a los **mitimaes** de origen más lejano, se relacionarían con otros **mitimaes** de mismo origen asentados por todo el Collao oriental (canas, canchis, chinchaisuyos en los valles de Ambaná, Larecaja e Inquisivi). Además, Chuquiabo se ubica a la entrada de la "ruta de la coca" (a los Chapi Yungas por el Takesí) que se debía repartir primero a los trabajadores mineros.

La fecha de 1533 no parece introducir mayores cambios. El Marqués se adjudicó las minas de Chuquiabo y sus yanaconas debieron reemplazar a los gobernadores incas para controlar la explotación máxima de las vetas que se agotaron poco antes de la fundación de La Paz[5]. La codicia del oro no fue entonces el motor de la instalación española en la hoya. Aquí, en Chuquiago, los cambios debidos a la colonización hispánica no remontan a Cajamarca (1532) ni a la conquista del Collao (1538) sino a la bajada en las laderas del Choqueyapu, poco antes de mediados del siglo XVI, de unos españoles dubitativos. Buscaban un espacio plano para fundar lo que sería, siglos más tarde, la ciudad más importante de toda la cordillera andina entre Quito y Tucumán, la capital más alta del mundo. Extraño éxito tardío el de esta cabecera andina-oriental, urbanizada en condiciones límites tanto ecológicas como biológicas.

5. Lo afirman Cieza (1550, cap. 106) y la "relación" de 1586.

2. Las dos fundaciones: La Paz (1549) y Chuquiago (1573)

Si el dominio pizarrista sobre el valle de Chuquiago prolongaba el enclave inca, el fin de las guerras civiles (batalla de Huarina, 1547) y la decisión oficial de fundar un pueblo entre Potosí (explotado a partir de 1545) y Cusco, vasto despoblado intermedio donde se jugó la suerte de las armas, se trastoman la vida y el porvenir de los moradores indígenas de Choqueyapu.

2.1 Una fundación geo-política: La Paz

La "real orden: daba como motivo principal el:

> [B]ien, provecho y utilidad de los naturales por los relevar del trabajo que tenían de venir en persona a servir a sus amos a la ciudad del cusco y a la ciudad de arequipa y villa de plata y que estaban y están muy a trasmano (1548, ACLP; 1965:29).

Bajo pretexto de aliviar los desplazamientos indígenas, se puede sospechar la necesidad geográfica de controlar una área tan importante como el Collao, "la mayor comarca a mi ver de todo el Perú y la más poblada" (Cieza, **Crónica**, 1550, cap. 97). Argumento estratégico que el cabildo de La Paz volverá a manejar cuando se tratará de convencer a las autoridades metropolitanas para fundar un obispado en LaPaz:

> [Y] si saven que la dicha ciudad de La Paz esta en frontera de muchos yndios de guerra y en el medio de este reino por la qual pasa mucho concurso de gente que entran y salen por ella de las ciudades de avaxo como de quito y la de los reyes guamanga guanuco cusco y arequipa y otras muchas provincias y de las de arriba como tucuman charcas y la ciudad de la plata cochabamba y oruro y demás provincias y aviendo obispo en la dicha ciudad de la paz abra mucho concurso de gente ("información hecha por el cabildo de la ciudad de la paz...", 13.III.1608, AGI Charcas 32).

Si la "provincia de Chuquiabo" está bien en el "coracon" o "conmedio" del virreinato peruano, quedaba por determinar el sitio preciso de la nueva fundación. Muy comentado ha sido el dramático debate de los primeros pobladores en torno al emplazamiento definitivo de la ciudad. Quizás no se ha recalcado debidamente los términos ecológico-étnicos de este debate que dividió la hueste española. Para apreciar su alcance, se debe examinar los recursos naturales y humanos de la comarca extendida entre Titicaca e Illimani. Tres perspectivas se presentaron alternativamente.

1. El sitio altiplánico de Laja sobre el camino de Omasuyos, más directo hacia Cusco y cercano a los feraces valles y yungas orientales tiene la desventaja de un clima rudo (frío y vientos).

2. Tres días después del acta de fundación (20.X.1548), los pobladores pasan al valle contiguo y se alojan provisoriamente en el "pueblo de Chuquiabo", verosímilmente en la zona de Churubamba (plaza actual Alonso de Mendoza). No vienen por el oro sino por la posición de abrigo y "por causa del agua y leña" (Cieza 1550, cap. 106). A mediados del año 1549 se hace la traza y se reparten solares en la orilla izquierda del Choqueyapu. Sin embargo, por estar a media ladera (a 3.600 metros de altura), "las salidas son ásperas y molestosas" (Cieza) y el desvío desde el camino real obliga a bajar y subir 500 metros de pendiente empinada. En noviembre de 1549, se debate en el cabildo este inconveniente al cual se añade falta de terreno:

> [Y] asi mesmo rehusen todos los mercaderes y no mercaderes de no entrar en este asiento y si algunos entran juran de no volver mas a el aunque le diesen el dicho asiento y esto porque esta metido en una hoya donde a ninguna parte quieren mirar no veran campo ni tierra sino es el cielo y despues desto para abajar a el son tan grandes las cuestas y pedregales que se mancan los caballos y los carneros si bajan salen con gran trabajo (parecer de A. Munarrez N., regidor de La Paz, ACPL: 169).

Esta visión española de la quebrada se puede cotejar con otras de viajeros y criollos[6].

3. La propuesta es instalar la ciudad en Yunguyo, en la orilla suroeste del Lago Titicaca: se aprovecharía su temple tibio, sus tierras costaneras fértiles, su densa población (que proporcionaría una mano de obra masiva). Sobre todo, se aprovecharía del gran camino de Urcosuyos, eje central de lo que ha sido bien llamado "el espacio del trajín" (Glave 1983), que conectaba los valles occidentales y el litoral pacífico con los centros mineros, a proximidad del puente estratégico del Desagüadero. Con esta doble base laboral y mercantil, la ciudad aseguraría su futura prosperidad. Esta propuesta no fue la seleccionada e ignoramos el detalle de la discusión. Tenía en su contra el hecho que Yugunyo pertenecía ala rica provincia de los Lupaca, encomendados al Rey, cuyos ingresos hubieran padecido cierta captación directa por la ciudd. Además los "vecinos" del Cusco cuyo "término" sureño anterior (con La Plata) era Ayo Ayo (según un cabildo del general Centeno del 26.VIII.1547, probanza de G. de Aguilar, 1561, AGI Charcas 44) hubieran protestado contra este desborde, ya que la frontera entre ambos distritos fue el objeto de un largo litigio[7].

La elección de la cuenca de Chuquiago tenía sus ventajas. Es probable que Alonso de Mendoza haya presentido la importancia geográfica del

6. Nos falta todo un estudio de la visión geo-ecológica de la hoya paceña por distintos observadores. La petición del regidor Munarres Navarro contempla otros aspectos como la falta de campo, etc. y lo apoya la negativa de Juan Vendrel por asentarse en Chuquiabo "porque el vivir es morir" (ACLP: 172-173). Una cédula real de fines del siglo XVI evoca "la más triste ciudad del reino como lo es Chuquiapo" (Catálogo de Cédulas Reales, **Boletín del ANB**, p. 530 No. 482). Así se podría contrastar las notaciones del clima paceño como particularmente frío (B. Ramíres, R. Lizárraga, Ocaña, Paula Sanz) o como templado hasta "maravilloso" (Vásquez de Espinosa, Concolorcovo.

7. El litigio tocó a la jurisdicción sobre las provincias de Chucuito y Carabaya (ver los autos del cabildo, ACLP: 430,448,617-620,848). Luego, sobre el pueblo de Huaca (cerca de Paucarcolla) con deslindes eclesiásticos que afectaron la partición del Collao entre Cusco y La Paz.

sitio, punto de conexión entre el mundo amazónico (por los Yungas de Peri, o Coripata, y Chapi, futuro Chulumani) y las altas tierras centrales, reservorio de energía humana. Todo el porvenir de la ciudad (y de la sociedad altiplánica) está en juego en la constancia del fundador. Debió intuir, además que al edificar La Paz a media ladera dentro de un antiguo enclave estatal, él podría imponer un radio urbano sin suscitar excesivas protestas de los "señores de la tierra". Ubicada en un punto limítrofe del territorio pacaxa, en la periferia de otras jurisdicciones étnicas (quiruas al sur, yungas al este), la cabecera de Chuquiago, una vez apropiada por los españoles, no sería el objeto ante la Corona de un molestoso reclamo por los **ex-mitimaes** incas o **ayllus** locales. Posición estratégica: la cuenca paceña va a ser el punto de encuentro de los cuatro "corregimientos de indios" creados en 1565: Larecaja al noroeste, Caracollo o Sica Sica al sur, Omasuyos al norte y Pacajes al oeste. Clave de su peso político en la historia andina. El cruce ecológico, étnico y administrativo de la cabecera de Valle, **taypi** multifacético, encaminaba a la nueva fundación hacia un desarrollo prometedor[8].

La elección del sitio de La Paz no se debió pues al azar. Ni al capricho de los fundadores ni a las circunstancias ni a las meras comodidades del sitio (agua, leña); hemos visto también sus desventajas. Llama la atención la semejanza del sitio de La Plata, fundado 10 años antes, con las características territoriales de La Paz: se ubica en la periferia del señorío yampara, la frontera con los Caracara y Charca. Sucre y La Paz se asentaron en un área intersticial entre varias jurisdicciones étnicas, confluencia multi-étnica que les permitieron abrirse un espacio propio, en suma un enclave extra-territorial.

8. Se puede notar un cierto paralelismo en la situación de las grandes fundaciones urbanas en el macizo andino: Cusco, La Paz, Cochabamba y La Plata se ubican en cabeceras de valle orientado hacia el oriente, es decir bastante cerca de la "frontera de indios de guerra" (antis, chunchos, chiriguanos; ver el Capítulo 1 de este volúmen). En el siglo XIX estas ciudades serán cabeceras de puente para las expediciones comerciales (y extractivas) hacia el interior amazónico. El éxito de asentamientos tan periféricos no es ninguna paradoja, más bien consagran la rebancha de la "mitad" oriental andina sobre su sector contrario.

En los inicios de la fundación, los primeros pobladores sintieron toda la fragilidad de esta extra-territorialidad. Organismo embrionario y parasitario, el asiento paceño quedaba supeditado a los ingresos de las encomiendas. El debate sobre la perpetuidad de aquellas ponía en juego la de los vecinos paceños.

> porque esta ciudad a pocos años que se fundo y esta en tierra fria y esteril que no se hace trigo ni mahiz en ella y traen de muy lexos los bastimentos como de mas de cincuenta leguas y si no fuesepor las grangerias que tenemos de embiar a vender los tributos a Potosi no nos podriamos sustentar y acabadas las mynas de Potosi se despoblara esta ciudad (Parecer de los vecinos de La Paz, 1561, **AGI** Indiferente General 1624).

Quejas retóricas: los catorce firmantes, "vecinos encomenderos", ya no constituyen la mayoría de los habitantes: otros se han lanzado en la puesta en valor del **hinterland** agrícola (estancias de ganadería arriba y chacras de viñas y huertas en los valles) y sobre todo, en el comercio interregional (coca, vino, maíz) que provea ingresos ingentes.

Otro problema fue instalar a los "indios **mitayos**" que venían por turno a servir a sus amos en la ciudad y el cabildo les reservó solares para alojarse (7.VII.1550, **ACLP:** 217). Ahí debieron recogerse los **mitayos** lupacas y pacaxas (de Tiahuanaco, Callapa y Ayo Ayo) que edificaron el cabildo, la iglesia y la cárcel (1556-1558, **ACLP:** 684-87, 942). La iglesia sufrió enormes atrasos[9].

9. Los mitayos de cada pueblo altiplánico se alojaban en tambos que pertenecían a su pueblo (numerosos actos notariales sobre estas casas colectivas). La construcción de la iglesia tardó casi un siglo y fue su primer obispo que dio los fondos para acabarla. Ya en 1565, el obispo de Charcas, Domingo de Santo Tomás, proponía una solución equitativa para edificarla: "la ciudad de La Paz está sin iglesia y se celebran los oficios divinos en una casa de paja muy afrentosamente... la limosna que fuese servido hacer a la iglesia podría mandar V. Alteza que la hiciesen los indios de la provincia de Chuqito y se le descontase de los tributos..." (AGI, Charcas 135, cuad. A17, f°25).

2.2 Una reducción fantasma: Chuquiago

¿Dónde vivían mientras tanto los moradores del repartimiento de Chuquiabo censados en 1560 en número de 450 tributarios "que los mas dellos son mitimaes" (AGI Justicia 1064, f°64)? Podemos conjeturar que los dos pueblos que precedieron la reducción de 1573 corresponderían a los dos caciques con nombres totémicos ya aludidos.

Resulta bien extraño el hecho que ningún autor colonial haya dejado una descripción de la reducción indígena de Chuquiabo asentada en el mismo sector del valle que la ciudad de La Paz, exactamente frente a ella, sobre la ladera opuesta. Sabemos que el "pueblo de indios de San Pedro y Santiago de Chuquiabo" fue edificado en 1573 y ciertamente fue visto por el virrey Toledo durante su estancia paceña el mismo año[10]. Contemplando desde el alto de la hoya, debía sorprender la simetría de ambos asentamientos con su plan cuadrado a la misma altura a una y otra parte de la quebrada. Ni la relación del corregidor Cabeza de Vaca (1586) ni las impresiones de los viajeros de paso (Lizárraga, Ocaña, Vázquez de Espinoza) dejan clara constancia de esta doble urbanización en la cuenca, es decir, su bicefalía. Debemos presumir que visualmente semejante contraste no era tan nítido. Como en otras partes, la reducción no fue quizás realmente ocupada y las unidades domésticas se mantuvieron (o volvieron) en las estancias esparcidas por la amplia cuenca y los vallecitos aledaños (Poto Poto, Achocalla donde subsistía parte del pueblo de Cañuma que escapó al deslizamiento de 1585). También, debían diseminarse por la misma cabecera de valle nuevas rancherías indígenas creadas para asentar atrabajadores indígenas, provisorios y permanentes en obrajes y granjas españolas[11].

10. Existe el certificado de pago al juez-reductor de Chuquiabo (papeles de la Sociedad Geográfica de La Paz, ALP). Toledo pasó dos veces por La Paz.
11. Sólo Lizárraga hace mención de un "poblezuelo pequeño de indios para su servicio" de La Paz (1968-72) y no sabemos si designa a Chuquiabo. No hay que olvidar al sector de los obrajes (barrio actual del mismo nombre) que constituía otra aldea (ver J. Muñoz Reyes, "Los obrajes de río abajo" Kollasuyo No. 73, La Paz, 1970). En torno al convento de San Francisco (que disponía de un fuerte número de yanaconas),

La iglesia actual de San Pedro marca el antiguo emplazamiento (plaza central) de la reducción de San Pedro y Santiago (ver la copia del cuadro de F. Olivares sobre el cerco de La Paz en 1781). Bajo este doble padronazgo aparece el modelo dualista que debía regir el asentamiento pre-hispánico. San Pedro formaba la "parcialidad superior" y sus **ayllus** ya evocados podían abrigar a "incas de privilegio" y cubrir la vertiente superior de la cabecera. Santiago, cuyo culto se relaciona con una divinidad del trueno y relámpago, abarcaría el sector inferior de la cuenca con el valle de Poto Poto[12].

Ahora bien, esta reducción conoció una extraña historia: la de su constante negación. Tuvo que sufrir el embate de dos jurisdicciones rivales entre sí, el corregimiento de La Paz y los cuatro corregimientos de indios colindantes.

Los vecinos de La Paz, en el afán de proveerse de tierras y mano de obra, negaron la autonomía de la reducción con territorio propio y la prohibición consecuente de residencia para los "no indios" (leyes de 1563, 1578, 1600,...). Consiguieron que el virrey decretara una jurisdicción de diez leguas de contorno (en 1586, ver Crespo 1961:13). Muy pronto asimilaron los miembros de la reducción a los de una parroquia de indios, como la del barrio de San Sebastián en la misma orilla del Choqueyapu. San Pedro de Chuquiabo fue considerado pues

---

en 1560 los naturales se quejaron de no haber sido pagados por "hacer cierta obra en la casa del convento" (AGI Justicia 1064), se formaba otra aldea. Toledo fijó un repartimiento de 1.100 "indios de servicio" que venían del Collao por turnos a la ciudad.

12. Estos ayllus de Yngas 1 y 2 fueron adscritos a la parroquia de San Sebastián cuyo territorio parece corresponder a la antigua mitad superior de la cuenca. Santiago/urinsaya parece acoger a los **mitimaes** aymara-parlante. De hecho es probable que el dualismo de la reducción toledana tenga poco que ver con el dualismo anterior (por lo menos en sus áreas territoriales). La identificación de la pertenencia étnica de los **ayllus** "superiores" sigue totalmente enigmática.

como pueblo o parroquia de indios extramuros, afirmación que los historiadores de La Paz retomaron a la ligera[13].

En la "relación de los corregimientos" de 1583, el repartimiento de Chuquiabo, reducido en el pueblo del mismo nombre, fue adjudicado al "corregimiento de Llacxa de la provincia de Omasuyos" (**AGI** Lima364; Maúrtua 1906, 1:187) y sus **mitayos** destinados a Potosí entraban en el contingente del "capitán pacaxa-omasuyos" (Capoche, 1585; 1959:137). Sin embargo, los corregidores de pueblos circundantes, Larecaja por las cumbres de Songo, Sica Sica por río abajo y los valles quiruas, Pacajes por Viacha y el valle contiguo de Achocalla, pretendían ejercer también su tutela sobre el valle de Chuquiago. Su presión fue permanente y en los comienzos del siglo XVIII:

> [S]e han entrado hasta... los términos del pueblo de San Pedro y Santiago extramuros, los indios de este repartimiento se hallan importunos de cinco corregimientos, Sicasica en el valle río abajo y sus batanes, Pacajes en Viacha, el de Omasuyos y Larecaja en toda la salida y cumbres donde tiene sus pastos y ejidos esta ciudad y todo lo que confina con los pueblos de Laja y Pucarani (1709, **AGI** Charcas 202; en Crespo 1961:15).

El conflicto no tuvo solución y en 1780 el joven administrador de los estancos de tabaco, Francisco de Paula Sanz, hizo de La Paz una

> descripción bien sucinta en virtud a que su jurisdicción se reduce casi a la mitad del recinto de su vecindario pues los barrios de ella que hacen no poca parte de su población pertenecen a varias

13. Parece que el decreto de 1586 no fue aplicado (ver el párrafo 3). Sobre las parroquias de indios ver la sección III. En cuanto a los historiadores que no tomaron en cuenta la especificidad reduccional de Chuquiabo, son todos los que escribieron sobre La Paz ya citados en la introducción y recordados en el párrafo 3 que viene, **infra**, en la nota 21.

> provincias inmediatas como son las de yungas, pacajes y omasuyos, a las que están sujetas muchas calles y parroquias de ellas (**Viaje por el virreynato...**, 1977:78).

Hasta la propia autonomía de la ciudad están amenazada frente al expansionismo de las jurisdicciones provinciales.

La ocultación de la especificidad reduccional de Chuquiabo cobra mayor relieve si la contrastamos con la fortuna de otro "pueblo de indios" asentado a corta distancia de una gran ciudad, situación muy similar; se trata de Santiago del Cercado "pegado" a la ciudad de Lima:

> El pueblo del Cercado es un barrio de esta ciudad en que viven solo indios, con su curato aparte, el cual si bien cuando se fundo distaba de las últimas casas de la ciudad medio cuarto de legua, ahora, con el crecimiento que ella ha tenido, esta conjunto y pegado a la misma ciudad (Cobo, 1656; 1964 II:352).

El cronista jesuita relata luego su origen: el gobernador García de Castro (1564-69) decidió juntar a los **yanaconas y mitayos** que venían a servir en Lima en un pueblo cuya doctrina encargó a los jesuitas. Toledo dio una conclusión formal a la reducción cercada de paredes altas "con sus puertas que se cerraban de noche para que españoles ni negros ni mestizos los pudiesen molestar" y una provisión fijó el salario de los padres (provisión dada en Cuzco, 5.III.1571). Luego:

> puso el virrey en este pueblo justicia distinta de la de la ciudad y diole nombre de Santiago; mas por razon de la cerca... lo llamamos el Cercado, el cual aunque esta ya continuado en la ciudad y es tenido por parte y barrio de ella, goza todavía **del nombre y preeminencia del pueblo**, y por declaración del ordinario no obligan a sus moradores las fiestas que son de guardar solo dentro de la ciudad (Cobo 1964, II:353). [Subrayado mío]

La reducción contaba con un hospital y en 1623 acogió a un colegio-seminario para hijos de caciques y una casa de reclusión para "maestros de idolatría y hechiceros" confiados a los jesuitas. Por fin,

> cinco cofradias celebran sus fiestas con mucha solemnidad y todo el pueblo por las muchas huertas que hay dentro del es muy fresco y alegre y una de las mas apacibles salidas que tiene esta ciudad (Cobo 1964. II:355).

Se vislumbra la fortuna a la cual podían pretender los habitantes de Chuquiabo. Excepto esta doble pareja Chuquiabo-La Paz, y Cercado-Lima, no conozco otro caso tan curioso de asentamientos duales, ciudad hispánica-reducción indígena, en los Andes coloniales.

Se nota también todo lo que separa los destinos históricos de ambas reducciones: los de Chuquiabo, a pesar de su origen más antiguo (**mitimaes del Inca y no mitayos y anaconas venidos de la costa y sierra cercanas**) no gozaron de la proximidad de la corte virreinal donde acudir para defender sus derechos. Los vecinos paceños podían reservarse mano de obra y tierras tan inmediatas[14].

14. El deseo de control paceño sobre el ámbito indígena no excluía la dimensión ideológica. Por ejemplo, en 1558 el cabildo ordenó que en la ciudad "se junten los caciques y principales de todos los repartimientos della con los demas indios que sin detrimento pudieron venir dos fiertas principales del año" (ACLP: 896). Es una constante pretención de los "vecinos" el querer obligar a las comunidades circundantes a pasar por su mediación material (ferias, transportes) y ritual. Añadamos sobre el caso del Cercado que el pueblo se volvió cabecera de un corregimiento creado en 1591 (el cabildo de Lima se opuso a esta creación) y tuvo la suerte de acoger a jesuitas (ver los litigios en La Paz, sección tercera; la parroquia de San Pedro fue confiada en el siglo XVIII a los Franciscanos que la intercambiaron con seculares con la de Charazani en 1766, cf. Maúrtua, tomo 9). El Cercado perdió su autonomía en 1822 (ver M. Cárdenas y Ayaipoma, "El pueblo de Santiago, un ghetto en Lima virreyal", **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos**, 1980, IX, No. 3-4).

Tampoco los de Chuquiabo tuvieron el privilegio del cual gozaron los **ayllus** yamparas en la fundación de La Plata: recibir una cuadra en la plaza mayor, frente a la catedral, de la ciudad, según el plano trazado por Teresa Gisbert (1982:11 y plano enfrente). La autora, que estudió tan bien los "asentamientos indígenas en Chuquisaca", yerra, sin embargo, al asimilar bajo la misma tipología "los barrios indígenas separados del resto de la población" en los casos de La Paz, Oruro, Potosí y Cusco:

> En estos barrios los indios fueron sujetos a reducción pero en vez de agruparlos en un 'pueblo de indios' se los reunió en un 'barrio de indios' adscribiéndolos así a la ciudad [...] A lo que hoy sabemos La Paz tenía tres barrios de indios: San Sebastián, San Pedro y Santa Bárbara; todos estaban extramuros junto con el convento de San Francisco, separados del núcleo urbano por el río Choqueyapu y sus afluentes (1978:107).

Este estudio habrá ya alcanzado su meta si al afirmar la plena autonomía de la reducción de San Pedro y Santiago de Chuquiabo, permite rectificar esta ligera confusión compartida por muchos.

2.3 Tierras y territorio

De hecho hay falta de un croquis antiguo de la cuenca paceña que ubicaría los principales asentamientos: ciudad, reducción, estancias, haciendas. El cuadro del cerco tupakatarista, ya muy tardío, considera las aldeas indígenas como meros barrios y no permite reconstruir la fisonomía del valle desde los altos hasta río abajo.

El primer problema concerne los términos comunales de La Paz y de Chuquiabo. Ya en 1558, el cabildo paceño pretende deslindar un "baldío y ejido" municipal

> que se extiende desde la quebrada del Tejar (+ zona del Cementerio general) hacia la ciudad como va la quebrada hasta

> la cumbre de lo alto y hasta el río y solares de la ciudad por el camino de laxa que se extiende el camino viejo todo lo que queda a mano derecha desde la cumbre de lo alto hasta el río.

prohibiendo a los "naturales u otra persona" de romper o sembrarlo (8.III.1558, **ACLP**: 870). Ignoramos si fue reconocida oficialmente semejante demarcación. Dos años después, cuando dos vecinos de La Paz hicieron la visita de Chuquiabo ordenada por el virrey registraron quejas

> quando la dha ciudad de la paz se pobló en el asyento donde agora esta se tomaron a los dhos yndios sus tierras para la fundacion de la dha ciudad y questas les hazen gran falta y que aberigue les prometieron de dalles otras no se las han dado -el Virrey- mando que la justicia deSu Magestad vea lo susso dho y haga justicia sobre ello (Lima, 29.XI.1563, **AGI** Justicia 1064, fº 12).

Parece que el reclamo indígena fue atendido. Un acto de 1633 recuerda que

> las tierras dadas a los indios en la visita general corren donde las cumbres y altos de la entrada desta ciudad y río abajo asta la punta que acen con el de Ypari y las de ampatari y todas las que incluye las cumbres y laderas y todas las demas que sobran son fuera de la dha repartición las declaran por su magestad excecto las que poseen algunos de los vecinos desta ciudad e yndios particulares por ser compradas y compuestas con SM y con título legítimo (La Paz, 25.VI.1633 en **ACC** tomo 2, fº 64 v).

No sabemos si la "visita general" aludida fue la que preludió a la reducción de 1573 o a la "composición de tierras" realizada en 1594 por el corregidor paceño Alonso Vásquez Dávila. Se puede notar una apropiación privativa parcial del ámbito indígena. Medio siglo después, éste se reduce durante otra composición más agresiva contra la propiedad comunal.

> porque lo repartido ahora a los dhos indios esta desde el principio del valle desta ciudad asta mas abajo el batan donde llaman la hermita de la Madalena y en balle de Poto poto (= Miraflores) y la Coya (= rio Callapa?) con todas sus entradas bertientes y laderas desde las cumbres hasta abajo (10.III.1644).

Se quitaba explícitamente el sector inferior del valle (después del cruce entre los ríos Choqueyapu y Callapa) y también el sector superior "desde las cumbres del valle de la parte de la recaxa hasta la dha cordillera" (**idem, ACC** t. 2, f°68). Abajo, las viñas, arriba, las estancias de ganado ovino cuya importancia lanera recalca Lizárraga "por los muchos y buenos pastos que hay en la comarca y cerca del pueblo" (1968:72-73).

La ciudad necesita controlar su área de abastecimiento. Además, los ingresos de los repartimientos recaen en pocas manos (unos treinta encomenderos); los demás habitantes de la ciudad (unos 200 en total hacia 1580) deben lanzarse en la colonización agrícola de la comarca. Sus arreglos directos les permiten comprar tierras a los caciques pero el cabildo de La Paz quiere regular el flujo de la enajenación "en fraude y daño de los indios desta republica". Así, anula la venta de dos extensos lotes en río abajo (Mecapaca y Guaricana) donde habían plantado árboles frutales tres "vecinos" de La Paz (1558, **ACLP**: 919).

Quizás por escapar a esta amenaza en 1559 se hizo confirmar por la Audiencia de Lima la venta del extenso "valle y tierras y asiento de llanqueuma" concedida en 1553 por Achacuti "señor principal de los pueblos de Cupi, Luribay e Chuco e Xauxau " y Chincha "principal de los dichos pueblos" a un vecino, quien lo vendió al Mariscal de Alvarado dos años después (y pasó luego a su hijo Juan de Velasco, **ANB** E 1598-2, f° 10-12).

Es así que cuarenta años después de su fundación, la "relación de La Paz" puede muy bien describir la colonización agrícola realizada tanto cuesta arriba (estancias ganaderas) como río abajo (viñedos y "frutales

de Castilla... en los valles de Bambaro, Caracato, Chincha, Taguapalca, Mecapaca" a los cuales se añaden, al noroeste, "otros valles no tan calientes que se llaman Larecaxa y Ambaná, en los cuales hay muchas heredades de trigo y maíz" insuficientes para el abastecimiento del distrito y "se trae del valle de Cochabamba mucha cantidad de trigo y harina" (1586, **RGI** 1; 1965:343).

Es un verdadero "control vertical" que ejerce la ciudad a corta y mediana distancia, desde las punas hasta las quebradas cálidas incluyendo las cabeceras cerealeras[15]. Así alcanza la auto-suficiencia conla excepción notable del trigo que se debe importar de otros distritos. Falta analizar en detalle los actos de compra-venta que llenan los registros notariales. La privatización de la tierra alcanza todos los grupos asentados en la cuenca del Choqueyapu. Dos ejemplos: en 1598, un "residente español vende a don alonso guarquillo indio yanacona unas tierras y huerta que esta el rio abajo..." (**AHM, RE** 1, f°380); o bien:

> Guiomar Choquehuanca india soltera natural del pueblo de achacachi, residente en esta ciudad... doy en venta real... a don alonso de leon... dos suyos e pedacos de tierras de sembradura que tengo e poseo el rio avajo desta ciudad avajo del pueblo de san pedro que eran de los herederos de don diego carani cacique de dho pueblo de que tengo título de composición con Su Magestad... en 300 pesos corrientes (15.IX.1610, **ALP RE,** f°420).

15. Sospecho que el desplazamiento de la cabecera de los Quiruas de Uyuni (sitio cercano a la cumbre de Las Animas) a Palca (al pie del Illimani) durante la reducción toledana tenía por objeto de "liberar" tierras de la cuenca (Ovejuyo,...) para los paceños. El control de la tierra no implica siempre el del agua como lo atestigua este "acuerdo" entre los mitimaes (de Guaqui, Viacha, Achacachi y Pucarani) del valle de Achocalla y el alférez mayor de La Paz, dueño de una chacra en Mallasa para compartir el uso del agua de una laguna (AHM, RE 3, 1614, f°49). El acaparamiento de tierras en Larecaja creó litigios con los caciques (1558, **ACLP:** 872) y la ciudad recibió tierras como "propios" en el valle de Ambaná en 1618.

Estos contratos en ambos sentidos (español/nativo) indican la presión integradora del mercado de la tierra. A fines del siglo XVI, La Paz había asentado su doble "vocación" agrícola y mercantil, base de su futura prosperidad. Semejante expansión se hizo a costa de los **ayllus** de Chuquiabo cuyo territorio se estrechó a medida que se aplicaban las iniciativas oficiales: fundación de la ciudad en 1548, reducción de las aldeas en 1573, composiciones de tierra de 1594, 1618, 1644-1647,... La cuenca paceña anticipó el proceso de erosión territorial del Collao.

3. Vicisitudes demográficas y políticas de los ayllus a las parroquias de indios

El binomio ciudad-reducción está negado, hemos visto, por las autoridades urbanas que recalcan la concepción de una ciudad rodeada por barrios indígenas. Debemos entender cómo se logró imponer la conversión de la reducción de San Pedro y Santiago en la parroquia de San Pedro, hecho consumado a fines del siglo XVIII. Las variaciones numéricas de los diversos estratos indígenas ("naturales", forasteros, yanaconas) y las tensiones políticas intervienen en este proceso de unificación jurisdiccional y urbana.

3.1 Los originarios: tributos y variaciones numéricas

Bajo este nombre de "natural" y luego, siglo XVIII, de "originario", queda claro que se trata de **mitimaes** mineros asentados por el inca y sus descendientes. Sus obligaciones tributarias varían durante el siglo XVI: (ver cuadro 1)

Se percibe la evolución general de un tributo en productos hacia su monetarización; la parte de oro deja presumir que el suelo de la cuenca daba todavía suficiente oro para dejar su búsqueda a los **ayllus**. La ausencia de alimentos en 1575 se podría relacionar con la retracción de las tierras comunales. Además, el pueblo debía enviar anualmente a 60 **mitimayos** a Potosí, medida al parecer suprimida posteriormente.

CUADRO 1
Tributarios y tributos de Chuquiabo

Fecha	Tribu-tarios	Dinero	Ropa	Llamas	Maíz	Trigo	Papas
1544	400		60pi.		120f.	120f.	
1560	450	600pl.	190pi.	60	30f.		50f.
1575	436	1290pl. +1080 oro	80pi.	50			

pl. = plata
pi. = piezas
f. = fanegadas

Las epidemias que alcanzaron al distrito del Collao a partir de 1589, agudizaron las tensiones y las bajas hicieron que los abusos fueran más intolerables para los sobrevivientes. Así, "lo que piden los naturales de la ciudad de La Paz" tocaba a puntos esenciales de las prácticas coloniales: un hospital para la curación, moderar las tasas, amojonar los pueblos, remediar los desórdenes en los servicios de tambos y de la ciudad, aplicar las ordenanzas de Toledo sobre la elección de alcaldes y regidores, prohibir los "tratos y contratos" con los nativos de parte de los corregidores, jueces y sacerdotes, el permiso de recibir eucaristía y extremaución (cédula expedida en Madrid, 2.VIII.159, **AGI** Charcas 32). La revisita de 1618 hacía constar en Chuquiabo 42 tributarios muertos (la décima parte de los de 1575) y de 121 "ausentes:: hacían falta 36% de los hombres para atender tasas y mitas.

De ahí en adelante la caída de los "naturales" no iba a cesar, semejante a la que afecta las provincias alteñas del Collao y puntuada por los censos depositados en Buenos Aires (**AGN**, Sala XIII, 17-3-1 y otros). De 1618 a 1684, pasan de 273 a 234 tributarios y el descenso se prosigue a lo largo del siglo siguiente, precipitado por la gran epidemia de 1715-20 y las guerras tupakataristas. En el detalle se nota cierto contraste entre los efectivos de cada "mitad" de la reducción" (ver, **infra**, Cuadro 2).

CUADRO 2
Tributarios de San Pedro y Santiago, siglo XVIII[16]

Fecha	Ayllus	Originarios	Yanaconas	Ayllus	Originarios	Forasteros
1770	8	96	289	6	101	316
1785	8	67	191	6	78	170

La cifra mínima se alcanza en 1786 con solamente 145 tributarios, cifra que no refleja la situación poblacional efectiva. A medida de la evaporación "originaria", la reducción acogía nuevos candidatos que se instalaban en las estancias pertenecientes a los **ayllus**. Así en 1684, se añadían 119 forasteros (entre los cuales 53 hombres con estatuto de **yanaconas**), lo que daba una relación de 2/3 "natural" - 1/3 "foránea". Esta relación se invierte totalmente en el siglo XVIII: en 1770 los segundos superan en tres veces más el número de originarios.

Pero ya hace más de dos siglos que la ciudad de La Paz cobija a sus propios nativos, cuyo número va a superar el de la reducción.

3.2 Migrantes en La Paz: las parroquias de San Sebastián y Santa Bárbara

Ya antes de la reducción, en 1560, se nota que en Chuquiabo:

> andan diez yanaconas que tienen un principal por si que los manda y que no son naturales de dho. repartimiento sino que el Marques don Francisco Pizarro los puso en el y por esto no

16. Los padrones están en el AGN sala XIII, 4-4-14 y en ALP, "padrones:. Sobre la lista de los **ayllus** ver el cuadro final. Se nota que San Pedro (que tenía además dos **ayllus** de "agregados", Mecapaca y Aycoya) concentra a los **yanaconas** y Santiago a los forasteros.

> fueron visitados ni tienen costumbre de pagar tributo sino solamente de servir en lo que les manda el encomendero (AGI Justicia 1064).

Quince años después, estos **yanaconas**, desligados de la sujeción comunitaria y al servicio de sus encomenderos, ascienden a 212 hombres. Toledo los pone "en cabeza de su magestad" con cargo de pagar cinco pesos de tasa anual cada uno para costear los salarios de doctrina, de la guarda a pie del virrey y de los dos caciques (**Visita**, 1975:78). Los "vecinos" paceños recibían también turnos de servicio porporcionados por los pueblos del distrito (Collao) en número muy importante: en 1593, quizás, a raíz de las quejas de los "naturales de la provincia", el virrey bajó el contingente anual de 1100 a 700 (**AGI** Charcas 32).

Las necesidades de mano de obra indígena para fines domésticos, agrícolas y mercantiles debían ser fuertes porque se multiplican contratos de alquiler entre paceños y nativos con duración anual. Un caso:

> [P]arecieron presentes Aguion Condori y Ana Yuya Sucuzituna su mujer, natural del pueblo de copaguana y dijeron que asentavan y asentaron juan de bargas quera presente y se obligaron de le servir tiempo de un ano ...acudiendo como yanacona y muchacho de su servicio... a cambio de un sueldo, comida y vestido (La Paz, 10.X.1598, **AHM, RE** 1, fº120).

A menudo los caciques de pueblo firmaban estos "asientos de servicio" al alquilar un súbdito suyo a un vecino paceño. La condición de yanacona anual (se los llama "marahaque" en Pacajes, "indios del año") revela la flexibilidad de esta categoría que no significa siempre una ruptura con el **ayllu** de origen.

Con el aumento de las actividades agrícolas y mercantiles de La Paz, en relación con la demanda minera, se instalan cada vez más migrantes quienes huyen esta vez sea de los turnos de **mita** en Potosí sea de los

abusos de los corregidores (trajines) o de sus caciques (venta de sus tierras). Debían elegir entre la condición de forastero o de **yanacona** del Rey (pagando a las cajas reales un tributo diminuto) y su residencia en una estancia de la reducción, o en una casa de la ciudad (centro o barrio extramuros) o en una chacra de la cuenca. Sus iniciativas eran múltiples (artesanos, granjeros) a proporción de la mercantilización general que gana todas las actividades del valle. Así en 1614,

> Francisco Coro indio yanacona de su magestad en la parroquia de San Sebastián vendo a vos Francisco Pacaxe indio natural de esta ciudad mitima del pueblo de San Pedro de la parte de Santiago un solar que tenemos junto al convento de San Francisco (**AHM RE** 3, f°506).

Se nota que la privatización de vienes no exceptúa ningún estrato indígena.

La cuenca paceña ofrece pues todas las atracciones de un "refugio". Cuando en 1633 don Gabriel F. Guarachi, cacique de Machaca, quiere recuperar a los ausentes pacaxas de su provincia para enviarlos a Potosí, se topa con la complicidad general para esconder a los fugitivos y negarlos su reclamo (**ANB** M t. 123, f°1096).

Los censos del siglo XVII recogen estos aumentos: los curas paceños proporcionan en 1645 una lista de 132 forasteros y 718 **yanaconas** (Zavala 1979, 2:109). Cifras por debajo de la realidad, sin duda. Hacia 1670, don Antonio Gonzales Mayta Yupanqui, "cacique gobernador superintendente de los caciques de los indios yanaconas de las reales cajas del distrito de la ciudad de La Paz" denuncia la baja en la entrega de los tributos pagados por los 17 caciques de La Paz (7 en San Sebastián, 7 en Santa Bárbara, 3 en la iglesia mayor). Estos caciques se quejan de que "deben dar mitayos a los vecinos caballeros y particulares" y "pagar las mitas con plata del tributo del Rey" -abuso practicado en Potosí donde los caciques pagan por los **mitayos** ausentes (**ALP**, ex-Prefectura, no clasificado). Habría en la ciudad 12.600

habitantes cuyas dos terceras partes serían **yanaconas** (Paredes 1955:32).

Estos últimos dependían de un curato especial: el curato de las piezas (que incluía a los esclavos negros). Con motivo de la muerte de su titular y frente al aumento constante de los feligreses, obispo de La Paz, don Juan Queipo de Llano y Valdes

> por aver constado que la feligresía del dho curato pasava de 5.278 almas sin muchas criaturas y otros indios que no pudieron empadronarse por estar ausentes del tiempo que se ocurría a las calles donde tenían las casas de su habitación y se reconocio que con los empadronados haria numero de mas de 8.000 almas

publica un auto de división de las dos parroquias que se realizó a partir de las calles "del chasque" y "de la torre" entre el río y los cerros: por la ruta de Lima (hacia Achachicala y el Tejar) dependía de San Sebastián y hacia Miraflores de Santa Bárbara. Los curas respectivos compartieron las ganancias de las dos cofradías indígenas (Nuestra Señora de la Misericordia y San Crispín) fundada en una capilla de la Catedral (auto del 17.II.1684 aprobado por la Audiencia el 18.III.1684).

Frente al reclamo de los curas por aumentar sus ingresos (por el salario y las obenciones, que son derechos pagados por la administración sacramental), el mismo Presidente de la Audiencia advierte que las familias indígenas aprenden la doctrina con padre de la Compañía de Jesús, en cuya iglesia tienen una "capilla muy suntuosa" (con una cofradía), lo que genera un conflicto permanente con los dos curas de San Sebastián y de Santa Bárbara.

> En recompensa de llevar la carga de estos dos curatos los padres de la compañía granjean un pleito continuo con los curas sobre que los indios no han de mandar decir ninguna misa en la capilla ni enterrarse en ella porque pierden las obvenciones y como los padres de la compañia no llevan ningunas parece que así por esta

> causa como por la devoción que tienen los indios a su cofradía fundada en dha capilla son muchas las misas que mandan decir en ella y algunos que se mandan enterrar en la compañia (Plata, 1.XI.1685, **AGI**, Charcas 25).

La cantidad de fieles presentes daba mayor intensidad a la lucha de intereses pecuniarios: exactamente 9.311 personas halladas en la visita del Duque de La Palata (certificado del escribano de La Paz del 2.IV.1685, **AGI** Charcas 25). Esta cifra fue la mayor: después de los estragos de la epidemia de 1715, la población foránea de estas dos parroquias de "indios" no superó las cuatro o cinco mil personas.[17]

3.3 La reforma de los años 1790: el fin de la reducción

Hemos visto que las autoridades paceñas consideraban al pueblo de San Pedro y Santiago como una mera parroquia de indios de la ciudad. Este tratamiento oficioso y unilateral se volvió una realidad administrativa a favor del trastorno más dramático en la historia del valle, el cerco de Tupac Katari (1781). Ya en los inicios de la rebelión, aparecen plenamente los sentimientos por los españoles de los pobladores indígenas de la cuenca:

> [P]or reconocer la fidelidad de los indios de las comunidades de esta ciudad dispuse antes que 1.200 de ellos me acompañasen a la expedición [represiva] con lo que se reconocio que quanto de ellos se sospechaba era cierto pues solo 300 de San Sebastián cumplieron con la orden y los 600 de la parroquia de San Pedro y 300 de Santa Bárbara no parecieron (Diario... de S. de Segurola, en V. de Ballivian y R., **Archivo Boliviano**, La Paz, 1977:25).

17. No tengo todos los datos completos que el siglo XVIII pero se ve que en 1792 (**Infra**) y 1797 (AGN, XIII, 17-9-3) la población no supera los 9.000 habitantes (respectivamente 7128 y 8414) en las tres (es decir, con San Pedro esta vez) parroquias.

CUADRO 3
Número de habitantes en las parroquias de indios, 1792

	Tributarios				Población total		
Parroquias	**(a)**	**(b)**	**(c)**	**Total**	**Homb.**	**Mujer.**	**Total**
S. Pedro	**194**	**469**	**203**	**866**	**1.844**	**1.723**	**1.567**
S. Sebastián		**336**	**223**	**559**	**1.160**	**1.047**	**2.210**
S. Bárbara		**144**	**156**	**300**	**689**	**662**	**1.351**
Total	**194**	**949**	**582**	**1.725**	**3.696**	**3.432**	**7.128**

El 16 de marzo, se levantan las ambigüedades:

> [C]omo los indios de la parroquia de San Pedro se declararon abiertamente por los alzados, salí a su castigo matando a unos 60; los demás se incorporaron con los enemigos del Alto con cuya acción se concluyó el día (Segurola 1977:29).

Durante los combates, fueron incendiadas las iglesias de las dos parroquias y del pueblo. Cuando se reedificó la iglesia de San Pedro en 1790, unas conchas de Santiago fueron talladas en los pies de los pilares de la entrada. En el interior se instaló una inmensa estatua de Santiago a caballo (que existe aún hoy). Son los últimos recuerdos de la antigua parcialidad "inferior" de Santiago.

En el censo de 1785, se registran los habitantes del pueblo según las dos "mitades". En la revisita de 1792, el dualismo ha desaparecido: no hay mención de la mitad **hurinsaya** cuyos **ayllus** están ahora adscriptos a la parroquia de San Pedro. En la misma oportunidad, el pueblo de Chuquiabo ha perdido su especificidad jurídica para compartir el estatuto de parroquia de indios, al igual que las antiguas rancherías de San Sebastián y Santa Bárbara. La lista de sus **ayllus**, estancias y haciendas -con asentamiento topográficos en nuevos barrios que tenían poco que ver con los antiguos emplazamientos étnicos- indica, por parte

de las autoridades paceñas un deseo de relocalización y de uniformación administrativa de la población indígena.

En la revisita de 1792 los criterios han cambiado: no es la descendencia que cuenta sino el acceso a tierras. En el cuadro siguiente, los forasteros con tierras son asimilados a los originales (a) los forasteros sin tierra constituyen una categoría aparte (b) y los yanaconas (c) otra (estas dos pagan el mismo tributo de 5 pesos, los primeros diez); luego se cuentan los efectivos totales.

Se notan los trastornos de las guerras indias de los años 80. La mayoría de los originarios han desaparecido y son reemplazados por los forasteros con tierras[18]. Aún con este refuerzo, no alcanzan la mitad de los reducidos de 1575 y apenas forman la décima parte del conjunto de los tributarios indígenas en la cuenca paceña. Con la revisita de 1792, triunfa el criterio residencial espacial y económico (ver Cuadro 4).

Conclusión

LA PAZ/CHUQUIAGO, de la exterioridad al crisol

Así, en las postrimerías de las guerras tupakataristas, los "vecinos" de La Paz consiguieron lo que sus antecesores anhelaban desde su instalación en la cuenca del Choqueyapu: asimilar al "pueblo de indios" de Chuquiabo a una de sus parroquias de indios, lo que les permitiría a la larga ensanchar el radio urbano, borrar los términos territoriales indígenas y convertir a los comunarios en mano de obra disponible.

Sin embargo, esta integración "vertical" (en el sentido geográfico y sociológico) de los pobladores de todo origen responde a una notable inversión del estatuto original de la cuenca. Ignoramos las modalidades

18. No tengo la repartición interna entre originarios y forasteros con tierra pero el excelente padrón que está en el ALP da todos los detalles **ayllus** por **ayllus**. Merece un análisis muy detallado.

CUADRO 4
Ayllus, estancias y haciendas en las tres parroquias de indios según la revisita de 1792

San Pedro	San Sebastián	Santa Bárbara
Primero Collana	Primero Inga	Inga nobles sin tributo
hac. Villadran	est. Achachicala	ayl. Chuquiaguillo
" Ychusinca	hac. Paritisirca	" vecinos de Poto Poto
Poma Amaya	ayl. Segundo Ynga	" del Rosario
Tacachira	" Chinchaya	est. Mallasa primera
Ocomisto	" Condesuyo	" Anata
S. Roque	est. Purapura	" Tocobamba
Cututo	" Chacaltaya	" Sirvicuma
Alpacoma	" Milluni	" Mallasa segundo
Cayo	ayl. Canaris Chachapoyas	" Cayconi
oriundos de San Pedro	" Collas y de Canaris	hac. Pongo
ayl. Segundo Collana	" Nuestra Señora de La Paz	Est. Chucara
hac. Cohoyo	est. Tejar Chico	
" Chicana	ayl. del rancho San Francisco.	
ayl. Maacollana		
" Cupi		
" Chamoco		
" Luquichapi		
hac. Cupini		
ayl. Callapa		
" Achumani		
" Pucarani		
" Pacasa		
" Cupilupaca		
" Chinchaysuyo		
hac. Seqqe		
ayl. Canche		
" Checalupaca		
barrio Capacanavi		
hac. del Común de la Merced.		

1618	San Pedro / Anansaya:	Maacollana, Cupi, Collana, Callapa
	Santiago / Urinsaya:	Canche, Cana, Chinchaisuio, Pacaxa, Pucarini, Lupaca-Cupi, Lupaca-Checa
	Santiago de Achocalla: (dependen de Viacha).	Cuaqui, Viachi, Achacachi y Pucarani

de su ocupación bajo los señoríos aymaras (horizonte intermedio tardío de los arqueólogos). Nuestras primeras informaciones evocan, a través de su explotación minera, su posición de extra-territorialidad: la cuenca se vuelve un enclave multi-étnico bajo la administración directa del Cuzco, tanto bajo los últimos incas como durante la fase pizarrista de la colonización hispánica.

Esta continuidad estatal le confiere ya de antemano una posición relevante. Los debates en torno a la elección del sito de una nueva ciudad, etapa en la ruta Perú-Charcas, tocaron las condiciones locales: las comodidades climáticas (abrigo, aguas, pastos) se enfrentaban con las dificultades de acceso (las famosas cuestas de bajada y subida) y la falta de población indígena a la admirable situación de cruce inter-ecológico, recalcada por todos los estudios desde las primeras descripciones geográficas.

La visión del fundador me parece cubrir una perspectiva más larga. Más allá de las meras conveniencias materiales le atrae la situación "intersticial" de la cabecera, interpuesta entre varios territorios étnicos (Pacajes, Quiruas) y ocupada por "colonias" distintas en razón de su extra-territorialidad estatal. A la larga, esta situación periférica (La Paz no se instaló en el corazón del altiplano aymara, sino en su margen oriental) revelaría su excelencia para el desarrollo urbano. Si durante tres siglos, la nueva fundación tuvo que luchar contra las jurisdicciones rurales vecinas para hacer reconocer su distrito urbano, su éxito reciente -de los últimos decenios- como foco de atracción geográfica y social invierte la relación ciudad-campo: ahora son las provincias rurales que deberían luchar contra la ciudad para evitar su pronta desertificación, lucha desigual dada la ausencia de una red urbana regional que podría fijar a los migrantes rurales.

Para permitir esta expansión contemporánea -revancha tardía de un sitio periférico y extra-territorial-, una etapa previa se imponía: la absorción del núcleo autónomo de Chuquiabo. Retrospectivamente, esta etapa parece ineluctable pero no se inscribía en los inicios de la doble fundación.

El asentamiento de la reducción de Chuquiabo frente a la ciudad española responde a una clara voluntad virreinal en la perspectiva de separar la "república de indios" y la de españoles. La convivencia ciudad-pueblo podía haberse desarrollado en base al respeto de la yuxtaposición estricta de ambos núcleos -al ejemplo de binomio Lima-El Cercado (aún dentro de una progresiva incorporación urbana).

No fue así. Las autoridades paceñas se empeñaron en negar la especificidad del pueblo de San Pedro y Santiago. Paralela a conflictos con los demás corregimientos rurales, esta lucha duró dos siglos y medio. Su desenlace fue favorecido por un acontecimiento excepcional, el cerco tupakatarista de La Paz. Por su alianza con los rebeldes, los **ayllus** de Chuquiabo revelan la magnitud de su discrepancia frente a "vecinos" tan prepotentes. Enajenación de tierras y servicios personales debieron parecer insufribles en el ambiente borbónica del Perú dieciochesco.

Muchas incógnitas marcan esta evolución. ¿Cómo se opera la declinación de los originarios y su reemplazo por forasteros, en particular en lo que toca al acceso a tierras comunarias? ¿Qué tipo de relación se establecen entre los miembros de la reducción y los de las parroquias de indios: alianzas de parentesco, mezcla o repudio, rivalidad? ¿Cuáles son los grupos que tomaron partido a favor de los alzados de 1781? Un estamento parece esencial en estas articulaciones económicas y políticas: los caciques de Chuquiabo, que conocemos muy mal. En la documentación surgen unos nombres, a menudo españoles, a veces mujeres, a menudo interinos, quienes se disputan tierras, casas del pueblo, deudas, réditos de tributos, servicios a los curas[19].

---

19. Sabemos que el cacique de S. Pedro, don Pedro Chucuisongo, había muerto antes de 1618 (AGN) mientras que el de Santiago llamado don Pablo de Vargas Ancocaba vivía en 1612. Ochenta años después se llaman Rafael Guacachoque (recordar el nombre de la huaca: Choqueguaca) y Esperanza Rotal (1698, ACC t. 108, f°340). En el siglo XVIII muchos son interinos (ALP). El tema merece un estudio en sí.

Otro tema aún por estudiar: el paso de las unidades étnicas (los ayllus de "yngas", "cañaris" o grupos altiplánicos) a categorías sociales genéricas donde se diluyen las pertenencias étnicas. Algunas nuevas categorías connotan un mestizaje cultural (artesanos, intermediarios económicos). Esta emergencia se relaciona con la privatización de los bienes y una individualización crecientes de los comportamientos. Se puede sospechar que la integración de los estamentos indígena, mestizo, criollo y español dentro del valle paceño estaba muy avanzada aún de modo tenso cuando se anexó administrativamente la reducción de Chuquiabo. Falta hacer las genealogías de figuras sociales tan esenciales como las del "cholo" (con un papel tan ambiguo en el cerco de 1781) o de estos "indios de medio pelo" que surgen tan misteriosamente al azar de la documentación[20].

En su trayectoria histórica, la cabecera del Choqueyapu presenta pues una inversión notable: ocupada como espacio periférico -marginalidad que se volvió exterioridad dada su apropiación estatal con fines extractivas-, hoy en día, por afluencia de migrantes que se expanden por

20. Ver el "índice de las defunciones de personas principales y de indios de medio pelo (1750-1815)", BC/UMSA, col. Rosendo Gutiérrez, ms. No. 228. Sobra decir que futuros estudios deberían determinar en qué términos se traducen esta integración de los pobladores en la cuenca: económica, cultural, mental. Contratos, listas de defensores de la ciudad en 1781 deberían ayudar a precisar el alcance real de esta integración. Un cotejo atento de los distintos diarios de la ciudad (1781, pero también el de 1811 o de 1809 -este último se ubica en el Archivo del Museo Mitre, "diario de un emigrado de La Paz por un testigo ocular desde la noche del 16 de julio hasta el 25 de agosto, día de su salida", 1809) debe revelar aspectos políticos de estas relaciones entre capas sociales y étnicas distintas. La tradición popular evoca luchas rituales entre dos bandos, "chumbambeños y karawichincanos", (estos últimos serían los españoles y los primeros indígenas) que podrían incidir en estas competencias integradoras (ver Manuel M. Pinto, **La Revolución de la Intendencia de La Paz,** La Paz, 1953:10). Esta referencia está transmitida por Roberto Prudencio en su nostálgico artículo: "El emplazamiento primitivo de nuestra Señora de La Paz", **Kollasuyo** No. 7, La Paz, 1971:
Otra autora que dio buenas referencias sobre el trazado de la ciudad a fines del siglo XVIII, pero que tampoco destaca la especificidad reduccional de Chuquiabo, es María Eugenia del Valle de Siles, **Testimonio del cerco de La Paz, el campo contra la ciudad, 1781**. La Paz, 1980, editorial Khana.

las alturas, las laderas y los fondos de la cuenca paceña, se ha convertido en el crisol humano y social del país. Estas cristalizaciones culturales que implican formas originales de conexión ciudad-campo y entrecruzamiento de solidaridades verticales y horizontales (en el sentido sociológico) mezclan reajustes andinos y aportes foráneos indisociables, verdadero desafío al análisis científico.

Este éxito histórico, La Paz no lo debe solamente al **genius loci,** a su admirable situación geográfica. Más bien gracias a su dualidad fundacional, la cuenca supo asimilar los migrantes de donde fueran y reactualizar a cada generación la competencia europea-andina. Hemos seguido las primeras etapas de este frente a frente que concluyó sobre una victoria provisoria de la "mitad" criolla. Hoy en día la cuenca se llena de millares de migrantes rurales que desbordan la parte central. Esta tardía y secreta revancha del viejo pueblo de Chuquiabo, borrado de la historia, introduce nuevas rupturas de equilibrio: rupturas ecológicas entre otras, la cuenca paceña no tiene capacidad para acoger densidades humanas excesivas. Cuidado que esta nueva victoria de la "mitad" andina no se convierta en un desastres irreparable para la capital de los dos nombres.

Sobre la problemática del "cholo", remitimos al lector a una serie de trabajos escritos recientemente y conjuntamente con Therese Bouysse-Cassagne:

1990"El dilema de las primeras generaciones mestizas en el Perú", Actas del Coloquio **El Inca Garcilazo y su mundo,** CSIC, Madrid (en prensa).

1991"Dos identidades confundidas: criollos y mestizos en Charcas (siglo XVII)", en **Mestissage et religion dans les Andes,** National Museum of Ethnology, Osaka.

1991"El cholo como actor histórico", comunicación al coloquio **Tradición y Modernidad en los Andes,** Cochabamba.

Referencias Bibliográficas

I.Fuentes impresas

ACLP, **Actas capitulares de la ciudad de La Paz, 1548-1562.** La Paz: Municipalidad de La Paz, 1965.

CAPOCHE, Luis, Redacción general de la villa Imperial de Potosí [1585]. Madrid: BAE CXXII, 1959.

CIEZA DE LEON, Pedro, La Crónica del Perú [1550]. Madrid: BAE XXVI, 1947.

El señorío de los Incas [1553]. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1967.

COBO, Bernabé, La historia del Nuevo Mundo (1653). Madrid: BAE XCI y XCII, 1956.

DIEZ DE MEDINA, F. Tadeo, Diario del cerco de La Paz 1781. La Paz: Imprenta Don Bosco, 1982.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci, Visita hecha a la provincia de Chucuito [1567]. Lima: Casa de la Cultura, 1964.

D'ORBIGNY, Alcides, Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia, París, 1845.

LIZARRAGA, Reginaldo de, Descripción breve de toda la tierra del Perú... (hacia 1605) Madrid: BAE CXVI, 1968.

LOREDO, Rafael, Los Repartos. Lima: Perú, 1958.

MAURTUA, Victor M. (Comp.), Juicio de Límites entre el Perú y Bolivia. Barcelona: 12 tomos, 1906.

OCAÑA, Diego de, Un viaje fascinante por la América hispana del siglo XVI [1599-1605]. Madrid: Studium, 1969.

PAULA SANZ, Francisco de, Viaje por el Virreinato del Río de La Plata. Buenos Aires: Librería-editorial Platero, 1977.

RAMIREZ, Baltazar, "Descripción del Perú" [1580-1597], en Maúrtua 1:281-363, 1906.

SANCHO DE LA HOZ, "Relación de lo sucedido en la conquista y pacificación de estas provincias..." 91535). Lima: CLDRHP, (tomo 5), 1917.

SEGUROLA, Sebastián de, "Diario de los sucesos del cerco de La Paz en 1781". En: Archivo Boliviano(comp. V. Ballivián y Roxas): 17-107, 1977.

TOLEDO, Francisco de, Tasa y visita general del Perú 1575. Lima: Universidad San Marcos, 1975.

VASQUEZ DE ESPINOSA, Antonio, Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Madrid: BAE CCXXXI, 1969.

ZAVALA, Silvio (Comp.), El servicio personal de los indios en el Perú (extractos de los siglos XVI, XVII, XVIII). México: El Colegio de México, 3 tomos, 1978-80.

II.Estudios

BELTHELOT, Jean, "L'exploitation des métaux précieix au remps des Incas". En: Annales E.S.C., 33e année, No.5-6, p.948-966, 1978.

CRESPO RODAS, Alberto, Historia de la ciudad de La Paz. Siglo XVII. Lima, 1961.

CRESPO RODAS, Alberto y al, La vida cotidiana en La Paz durante la guerra de Independencia 1800-1815. La Paz: UMSA, 1975.

GISBERT, Teresa, "Creación de estructuras arquitectónicas y urbanas en la sociedad virreinal". En: Revista de la Academia Nacional de Ciencias Bolivia, No. 1 pp.71-137, 1978.

Urbanismo, tipología y asentamientos indígenas en Chuquisaca. La Paz: UMSA, 1982.

GLAVE, Luis Miguel, "Trajines. Un capítulo en la formación del mercado interno colonial". En: Revista Andina, año I, No.1, Cusco pp. 9-67, 1983.

MESA, José de y GISBERT, Teresa, "La Paz en el siglo XVIII". En : Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas, No. 20, Caracas, 1975.

PAREDES, Rigoberto, La Paz y la provincia del Cercado. La Paz: Editorial Centenario, 1955.

SUSNIK, Branislava, Chiriguanos. Asunción: Museo Andrés Barbero, 1969.

Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el Virreinato Peruano del Siglo XVII: La ciudad de La Paz y el Sur Andino en 1684*[1]

Luis Miguel Glave[2]

Resumen

Analizando en profundidad un excepcional **padrón** de las personas sometidas a servidumbre doméstica en La Paz en 1648, se descubre el proceso por el que las **Repúblicas** de indios y españoles, en su cambiante relación de dominación y subordinación social, fueron seleccionando sexualmente la población destinada a los servicios más miserables de la vida urbana de una ciudad andina. Se descubre la relación que existe entre el ciclo de vida femenino y el sistema de servidumbre que se ensanchaba en la estructura social. Así, se introduce al conocimiento de esta sociedad desde una perspectiva que relaciona la subordinación de género como construcción histórica, con la situación

* Artículo publicado en: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, XVI, No. 3-4, 1987, pp. 39-69.

1. La realización de este trabajo ha sido posible gracias a una beca de investigación otorgada por la Asociación Peruana para el Fomento de las Ciencias Sociales.

2. Av. Arequipa 3715, San Isidro, Lima.

colonial básica de sometimiento étnico cultural. Finalmente, se plantean los posibles efectos que la forma de reproducción biológica y social, que en esta estructura de relaciones se descubre, tendría para el cambio cultural y social de la población sometida en una sociedad colonial.

1. Introducción

Al tratar de entender los grandes problemas que definieron las vidas de las personas y los sistemas socioeconómicos que las condicionaron en sus límites y posibilidades, nos encontramos con la necesidad de saber cómo se desarrollaron acontecimientos cotidianos muy menudos pero susceptibles de ser agrupados dentro de un análisis certero y globalizante. Es así que la historia se pregunta por el lugar donde nacieron las personas cuyas vidas quiere interpretar. En qué punto del espacio se ubican los emplazamientos de la población seleccionada y en qué condiciones se relacionaban entre ellos y con el conjunto de la formación social. En esos conglomerados, urbanos y rurales, nos preguntamos por sus matrices culturales y las células elementales de éstas, el tipo de sus familias y sus dependencias políticas. Interesa así saber cómo fueron socializadas las personas y qué fue lo que aprendieron a hacer o llanamente se les permitió ser, cuáles fueron sus funciones durante sus ciclos de vida y cómo les afectaron las transiciones familiares, con quiénes vivieron y cómo procrearon a sus sucesores. Sucesivamente, se nos presentan preguntas respecto a las vidas, las familias, los grupos y las matrices culturales de sus espectativas y frustraciones. Todo ello en la perspectiva de entender un momento histórico del devenir de un pueblo y la ubicación de éste en los lentos e imperceptibles cambios en las estructuras.

En este trabajo pretendemos acercarnos a los procesos de cambio que vivió y sufrió la población indígena de los Andes del sur del Virreinato peruano, en el siglo XVII. Queremos hacerlo en la perspectiva de los grandes reacomodos espaciales y sociales de las poblaciones andinas, indagando en ellos por las formas de los ciclos de vida familiar de las personas. Esos ciclos afectaron particularmente a las mujeres y los

niños, de los que sabemos aún menos de lo que hemos aprendido de los hombres. Nos proponemos demostrar, a través del drama cotidiano del surgimiento de una nueva subordinación de la mujer andina, cómo se crearon las condiciones para una nueva identidad de los pobladores indígenas que los homogenizó dentro de la explotación colonial, y las tácticas de resistencia que en contra de ella desarrollaron. Nada de esto por cierto sería comprensible si no entendemos también las condiciones económicas y sociales del escenario geográfico y cultural. El estudio gira en este aspecto sobre la dinámica urbano regional de la ciudad de La Paz, en el comedio de una integridad macroregional de mercado y cultura que conoceremos como el surandino, entre la referida ciudad y las de Cusco, Arequipa, Oruro, Potosí, y La Plata. Incluiremos así, para comparar y abstraer consideraciones generalizables, referencias al sistema estudiado correspondiente a otros espacios rurales y urbanos, como el pueblo de Moho y la ciudad del Cusco.

2. Contexto del análisis

La historia colonial del espacio peruano, durante el siglo XVII, conoce algunos procesos fundamentales para el entendimiento de los cambios en la forma de la explotación y la resistencia de los pobladores andinos adaptada a esas nuevas circunstancias. La documentación que, en gruesos legajos muy mal conservados, comienza a ser estudiada, nos permite descubrir una encarnizada lucha por la mano de obra entre distintos agentes económicos coloniales, desde los mineros con dotaciones de mitayos hasta los curas en cuyos negocios se acumulaban las riquezas de la hacienda divina en las Indias. Mientras, la población había llegado a su punto más bajo de la historia y, en un aparente estancamiento, comenzaba a estabilizarse para luego iniciar un sostenido crecimiento no exento de dramáticos baches. El estancamiento demográfico resultaba aparente en la medida en que las poblaciones andinas desarrollaban tácticas de ocultamiento antifiscal y mantenían circuitos paralelos de uso de sus recursos humanos y materiales.

En este estado de tensión y debate, la autoridad virreinal, ejecutando el mandato real de 1676, decidió enfrentar por fin las anomalías que de tan permanentes se habían hecho consustanciales al sistema. Por eso, se propuso el Virrey Duque de La Palata someter a mita a la volátil nueva categoría de los forasteros, reducir y empadronar en sus nuevas residencias a los supervivientes hombres con doble filiación, pretendiendo impedir así maniobras de ocultamiento, aumentar las cuotas de trabajo forzado de los pueblos y variar la geografía de la mita de Potosí agregando a éstas provincias y pueblos antes exentos. Para ello, con carácter de perentorio e inviolable, realizó un empadronamiento general de la población, sin advertir las intenciones de la política que quería imponer en base a ella.[3]

En este contexto, conociéndose la importancia de la población que tenían las parroquias indígenas de la ciudad de La Paz y el carácter de refugio que algunas actividades urbanas tenían para las poblaciones desprendidas de los pueblos, se ordenó al corregidor de la ciudad que ejecutara el empadronamiento como cualquiera de los corregidores de las provincias. Luego, impondría la obligación de mitar a la población de la parroquia de San Pedro de la ciudad.

El corregidor Bartolomé, Felipe de Aragón con enérgica convocatoria, apuró su comisión. La numeración se hizo con muy buenos resultados en términos de la cantidad, con ayuda de los curacas de las parroquias

3. Un análisis del contexto general del siglo XVII ha sido adelantado en Glave (1986). Al respecto de la lucha por la mano de obra, ver Saignes (1985-A). Sobre la población y su evolución, ver Sánchez Albornoz (1978 y 1983). Sobre las metas de la Numeración General y la política de Palata, consultar las provisiones al respecto en Archivo Nacional de Bolivia (en adelante ANB), Manuscritos Rück 575-A, T. IV, ff. 442-449. Despachos similares se pueden encontrar en otros repositorios. En ANB, la guía para la ubicación del material elaborada por el Dr. Gunnar Mendoza tiene interesantes anotaciones, producto del amplio conocimiento de los documentos que ha logrado el Dr. Mendoza acerca de la política del Virrey, Duque de La Palata. La extensa relación de Palata está publicada por Hanke (1980); los comentarios de Hanke al período y las partes pertinentes a la numeración dentro de la relación, en Hanke (1980, 9-11 y 217-239).

de indios de la ciudad. Estos estaban interesados en controlar sus forasteros e incorporar en su dominio a los de otras latitudes que se refugiaban en los contornos de La Paz o en tierras vecinas, allegados a los indios de esas parroquias que las tenían como arrenderos.

Luego, Aragón hizo registrar a una frondosa población que se hacía reconocer como "yanaconas del Rey", descendientes de los que reconoció Toledo. Como ese grupo se había ampliado mucho, lo juntó, en un mismo padrón, a otras categorías de indios. En ese segundo padrón se incorporó a los "cañares" de la ciudad en condición también de yanaconas, a los indios del servicio de las iglesias que estaban dotados a los frailes por leyes o costumbres como yanaconas, y a los indios de las estancias de la provincia que se hicieron empadronar en las Cajas Reales de la ciudad como yanaconas. Todos estos indios pagaban el tributo establecido para los yanaconas en las cajas de La Paz y estaban exentos de la mita de Potosí. Siendo estas condiciones bastante estables respecto a otras formas de exceptuarse de las pensiones coloniales más onerosas, las cantidades y categorías de indios se habían ampliado mucho. Con esto, parecía estar cumplida la misión.

Debió resultar sorprendente a los vecinos que luego de las diligencias de la numeración de esas categorías poblacionales, el corregidor hiciera público un bando intimidatorio y enérgico referido a los indios que se sabía habitaban en sus casas. Señalando la vocación de la medida virreinal de impedir cualquier ocultamiento, afirmaba que muchos naturales estaban en casas de vecinos en condición de servidores. Como cualquier poblador de la "república de los indios", cada indio debía empadronarse; la medida era justificada e imperiosa. Esa población estaba desgajada de los pueblos y de la vida en "policía" y "doctrina" que se ordenaba debía tener todo natural. Viviendo en casas de españoles, no cumplía tampoco con la condición de no mezclarse con la población blanca. No tenían pues estos indios las mismas características que el resto de los adscritos a la ciudad, pero para el entendimiento limitado y el afán legal del empadronador, eran indios al fin y al cabo: debían numerarse. El vecino que no acatara la determinación de la

autoridad era amenazado con la pérdida de su servidor y una multa pecuniaria a favor de la Real Hacienda.[4]

Así, gracias a la exageración del corregidor, tenemos la posibilidad de reconstruir el sistema de servidumbre doméstica de una ciudad andina y los mecanismos de vinculación de éste con la estructura económico social del conjunto colonial. Los datos que se registraron en La Paz fueron: 213 casas dotadas de servidores, 741 personas que fueron anotadas en los padrones, tanto como jefes de "casas" o individuos aislados, niños y adultos. De los 741, mujeres fueron 570 y hombres 171, lo que nos muestra de inmediato una selección sexual para este tipo de trabajo y, finalmente, sumados a los 741 individuos registrados con las otras personas que dependían de algunos de ellos, encontramos una población total de 1.223 personas adscritas al servicio de unas 200 familias.

Veamos la ubicación y características de las biografías de estas personas, el entorno histórico social que podemos reconstruir con estos datos, y el análisis contextual de la ciudad y el conjunto de la formación social.

3. Aproximaciones a la vida de la Paz a través de la numeración del servicio doméstico urbano

La "ciudad nueva" de Nuestra Señora de La Paz fue explícitamente fundada en tiempos del Licenciado La Gasca para administrar un espacio vacío ubicado entre Cusco y Potosí. Luego de las guerras con los encomenderos, fatídicas para la propia población nativa envuelta en

4. El documento en Archivo General de la Nación Argentina, Buenos Aires (en adelante AGNA), Sala XIII, 17, 3, 1. Todo el legajo está referido a la numeración de La Paz hecha por Aragón. La conservación de los documentos, particularmente del "Padrón de los indios del servicio de los vecinos de la ciudad", es deplorable. Los folios, quemados por la tinta y carcomidos por la polilla, serán ilegibles en poco tiempo más. La advertencia de esta pronta pérdida de mucho del material de la numeración de Palata en AGNA está hecha ya antes. Ver Hanke (1980, 10) refiriendo carta de Nicolás Sánchez Albornoz.

duros combates y sangrada en sus recursos humanos y materiales por los rebeldes señores de indios de la zona, la autoridad del naciente Estado español en los Andes decidió catalizar los descontentos, dando vecindad y señorío a los encomenderos y, a la vez, organizar desde un punto estratégico en el espacio una necesaria red urbana de mercado para integrar la población aborigen subordinada.[5] No se equivocaron las autoridades al seleccionar el emplazamiento. El contorno al que se irradiarían las funciones urbanas del nuevo núcleo español en el altiplano era potencialmente muy rico; no tenía la hoyada paceña una población tan numerosa como la adscrita a Cusco, pero la cantidad de gente involucrada y la riqueza de las encomiendas concedían promisorias posibilidades de consolidación al experimento. Por otro lado, la variedad ecológica envidiable del hinterland cusqueño, que hacía que la vieja ciudad de los Incas fuera prácticamente auto-abastecida, era emulada en el área de influencia de la quebrada de Chuquiabo que, desde el altiplano, se prolongaba hacia los valles calientes pasando por una yunga fértil que se precipitaba de inmediato a la salida de la ciudad. Si un lugar del altiplano entre la "Cabeza de los Reinos del Perú" y la "Villa Imperial" de Potosí tenía posibilidades de crecer sin sentir sombras que lo marchitaran, ese era el valle de Chuquiabo, o Chuquiapo, en el territorio de la rica provincia de los indios pacaje.[6] En el futuro, la homogénea presencia de la etnia pacaje, con sus recursos humanos y materiales que serían adscritos y

5. Al respecto de las funciones urbanas de La Paz, ver Glave (1983). Desde la Cédula de fundación, ver Actas (1965, 29), se puede apreciar la intencionalidad del poblamiento. Sobre la historia de la ciudad, es útil el trabajo de Crespo (1961).
6. Es importante para entender la historia urbana de La Paz, como lo veremos luego en este análisis, reconocer la ubicación del lugar dentro del ámbito de la etnia pacaje. Ver la importancia que, como buen observador, dio a este factor el corregidor Diego Cabeza de Baca en su descripción de 1586 (Jimenez de la Espada (1965, 342-351). Sobre el poblamiento étnico de los "pacasa" o pacaje, ver Saignes (1986)); el mismo autor hace una ubicación de la situación de conjunto de los pacaje, a principios del siglo XVII, en base a un documento de primer interés (Saignes, 1980). Las referencias empíricas de los pacaje, reunidas sobre su historia del siglo XVII, me sirvieron para una ubicación general de las formas indígenas de adaptación y resistencia al dominio colonial (Glave, 1986).

trasvasados a la ciudad, haría una sólida simbiosis con la descendencia de los 42 vecinos encomenderos que, encabezados por un "héroe" de la conquista, el capitán Alonso de Mendoza, fundaran la ciudad.[7]

Algunas alteraciones posteriores permitieron ir perfilando la personalidad de la ciudad. Bandos y facciones se fueron sucediendo en el contexto de una serie de discusiones respecto a su ubicación. En un principio, no dejó de resultar incómodo que las caravanas de trajines pasaran por los caminos reales sin tener que entrar en la ciudad. Se pensó que debía ser desplazada la ubicación de la nueva administración española hacia un poblado más en la ruta misma de los trajines. En 1549, se puso en debate el traslado de La Paz al pueblo de Yunguyo.[8] No se mudó la posición original, sin embargo. Siguieron luego intentos legales que no se cumplieron por obligar el paso de los carneros y los hombres. Tuvo que desarrollarse el emplazamiento al tenor de los grandes intereses de los encomenderos, como Alonso de Alvarado y Juan Remón,[9] para que poco a poco se integrara la ciudad en una dinámica red de relaciones camineras y comerciales con sus valles y su

7. Sobre el número de vecinos fundadores, ver la "relación anónima" publicada por Jiménez de la Espada (1965, 150-152) y la referida descripción de Cabeza de Baca. Hemos compulsado ese dato con otras referencias en Glave (1983). La Paz tuvo a fines del siglo XVIII unos 23.000 habitantes y según la misma referencia, unos 7.000 a mediados del XVII (Otero, 1975, 177). Los datos que ahora se desarrollarán nos muestran que el dato de mediados del siglo XVII puede haber estado subestimado. Para una historia fundacional de la sociedad charqueña y las andanzas del fundador de La Paz, ver Barnadas (1973).
8. La reflexión que ahora presentamos es tributaria siempre del análisis que sobre el mercado interno venimos haciendo. Sobre la ubicación de La Paz dentro del sistema de trajines, ver Glave (1983 y 1986-A). Sobre el debate para trasladar la ciudad a Yunguyo, ver Actas (1965, 167 y ss.). Insinuaciones sobre la ubicación fuera del camino real en la descripción de 1586, Jiménez de la Espada (1965, 342 y ss.).
9. Sobre Alvarado, encomendero de Songo y otros repartimientos coqueros, ver Romano y Tranchand (1983); Juan Remón fue el personaje central dentro de los encomenderos paceños, autoridad en el Cabildo y Corregidor de la ciudad en distintos períodos de su vida, ver Actas (1965); era encomendero de varios de los más importantes pueblos pacaje y de los repartimientos del propio Chuquiabo, a los cuales añadía otros de indios yungas de coca en Chapis; sobre sus encomiendas, Archivo General de Indias, Sevilla, Escribanía 844-A.

hinterland, entrecruzando nuevas rutas con las grandes sendas del camino real.[10] Viacha se convirtió en un verdadero puerto terrestre por donde el gran camino se detenía a la entrada de la ciudad, para dejar abastos y para recopilar mercaderías que salían de Potosí y otras partes.[11]

El poblamiento español de La Paz era comparable desde un inicio con el de la propia sede de la Audiencia y Cancillería Real de La Plata. En términos generales, los datos nos permiten señalar que la ciudad tenía unas 200 casas de españoles, vecinos de la ciudad que incluían más de una treintena de los más ricos encomenderos del país. Tuvieron un tiempo de esplendor coincidente con la época de auge de los trajines hacia fines del siglo XVI.[12] Lucida ciudad señorial y comercial, La Paz se fue convirtiendo en el punto estratégico de abasto y circulación que se pensó cuando se fundara. También, en esa sociedad donde hasta la más inhumana subordinación era piadosa, la ciudad se enseñoreó cuando fue elevada a sede de Obispado. Elevación cañonica que resultó también fuente de recursos para su vecindario. Aunque las cosas cambiaron en el siglo XVII, decayendo el poder de esa casta de encomenderos[13], la actividad administrativa y fiscal, la dinámica

10. Sobre ubicación y producciones, ver la aludida descripción de 1586 y comparar con la descripción del Obispo Antonio de Castro en 1651 y la carta y testimonio del Obispo Juan Queipo de Llano y Valdés en 1696; ver Maurtua (1906, 184-234 y 237-269). Veremos luego el análisis de los datos referentes a migraciones que nos darán mayor evidencia respecto a este tema.

11. Las referencias de protocolos notariales que nos demuestran esto, en Glave (1986-A).

12. Corresponde al debate acerca de las "Ordenanzas de Molde" sobre los tratos que dio el Marqués de Cañete; ver documentos en Archivo General de La Nación, Lima (en adelante AGN), Juicios de Residencia, leg. 17, C. 46, f. 384.

13. En la descripción de 1651 del Obispo Castro, se dice: "es esta ciudad de las más antiguas, y que por antonomacia la llamaban ciudad noble de los conquistadores del Pirú, y casi todos tenían encomiendas de yndios por merced de S.M., y que, con tan pingües rentas como gozaban, la tenían lucida, bien poblada y con suntuosos edificios; hasta que, acabados estos encomenderos (porque fueron por vidas señaladas sus rentas, que ya oy están en Condes y Marqueses de España), fueron descaesiendo sus desendientes, y, faltándoles estas rentas, se fueron aplicando a ser clérigos para obtener beneficios y curatos en que sustentarse...", en Maurtua (1906, 191-192); una buena apreciación de los cambios en la sociedad señorial de La Paz y

comercial y las migraciones indígenas mantuvieron viva la ciudad para el tiempo de la numeración de 1684.

3.1 Las casas de vecinos en 1684

Una de las posibilidades de análisis que ofrece el "padrón de los indios que están en servicio de los vecinos de esta ciudad" es la de las propias casas de los vecinos. No era ellos a quienes se buscaba numerar y controlar, pero temerosos de las sanciones anunciadas por el Corregidor, Bartolomé Felipe de Aragón, se prestaron para que nosotros podamos hacer alguna aproximación a sus vidas.

Partimos de un supuesto inicial. No encontramos razón suficiente para dudar que todos los que tenían indios en sus casas se acercaran a declararlos. De los 213 vecinos que se presentaron, 56 declararon un solo indio o india registrado. Algunos de estos registros equivalían a una unidad doméstica completa, con una pareja de indios y algún hijo, pero muchos también fueron a declarar una india sola, un huerfanito e incluso solitarias viejas que no recordaban origen alguno. Así, el 26% de los declarantes nos señalan que efectivamente se trataba de una población dedicada a servicios domésticos. No había razón para el ocultamiento. Veremos luego que no todos los declarantes corresponden a este status de vecino con servidumbre, pero, sí hubo ocultamiento de personas que habitaban en las más pobladas casas o rancherías de casas, parecería que en principio, el número de éstas es bastante aproximado al

los mecanismos de la reproducción del poder político y económico. No es, sin embargo, tan simple el proceso. Vale como ilustración el testimonio contemporáneo. Los nombres de los encomenderos entonces eran efectivamente el Duque de Alburquerque, el Conde de Cadereitia y así por el estilo. Ver al respecto de estas rentas, un buen documento conjunto de las rentas generales de la provincia de AGNA, Sala IX, 15. 7. 7. Cuentas de los Oficiales Reales de las Cajas de La Paz. Un caso específico, que encaja perfectamente en los manejos locales de estos intereses en Archivo de La Paz (en adelante ALP), EC. C. 30 E. 2 1685 y C. 30 E. 13 1685. Un buen ejemplo también en ANB, EC 1674, 32. Otras referencias enmarcadas en el proceso general de cambios en nuestro aludido artículo: Glave (1986); también ver Glave (1987).

del conjunto de la ciudad. Desde los más ricos y poderosos vecinos hasta modestos sastres mestizos bien ubicados dentro del vecindario urbano, todos pasaron ante el escribano de la visita y numeración.

Tenemos entonces un dato relevante respecto a la población española de La Paz. Si en el siglo XVI, las descripciones hablaron de dos centenas de vecinos, en 1684, el número pareciera ser el mismo. Ello podría representar una imagen de estabilidad o estancamiento secular, pero no es así. Los cambios **por dentro** explicarán más bien un dinamismo del poblamiento urbano. Sabemos que las casas señoriales eran conjuntos bastante grandes de personas que habitaban bajo el mismo techo.[14] Nuevos migrantes desde las familias de la metrópoli, emparentamientos con la élite de otras ciudades, incorporación de elementos que buscaban el ascenso social, son todos mecanismos por los cuales las grandes y lucidas casas señoriales que se erigieron en función de la riqueza y el poder de los encomenderos de fines del siglo XVI, se fueron repoblando por un nuevo grupo social. Los funcionarios de las Cajas Reales, los factores de los comerciantes y los "podatarios" de los tributos pertenecientes a marqueses y condes de la península que detentaban situados en las encomiendas de la provincia, todos buscaron incorporarse en alguno de los viejos linajes de conquistadores y encomenderos que fundaron la ciudad. Lo que sí resulta sintomático es confirmar que, gracias a esas incorporaciones, las antiguas casas señoriales lograron mantener un poder suficiente como para controlar la ciudad y usarlo para recrear y activar sus negocios ahora vinculados a la propiedad de la tierra.[15]

---

14. Remitimos al breve y lúcido comentario de Mellafe (1970) cuyo punto de referencia es uno de los pocos textos que buscaron sintetizar en un modelo la información sobre las ciudades como La Paz, al inicio del s. XVII; ver Hardoy y Aranovich (1970). Compárese los resultados de un estudio como el presente, que incorpora nuevas fuentes, y las polémicas y sugerencias que aquellos textos adelantaban con las fuentes que entonces estaban incorporadas a la reflexión.
15. Las referencias al grupo urbano paceño que fue apropiándose de estancias indígenas son abundantes. Curiosamente, uno de los contingentes más valiosos y hasta hoy no trabajados, probablemente por su ubicación, es una serie de documentos de AGN, Títulos de Propiedad, en varios cuadernos de los legajos 36, 42 y otros. El siglo XVII

Antes de continuar este análisis, conviene hacer una atingencia referida a las características de las casas que se desprenden del padrón. No todas corresponden a unidades domésticas vecinales. Por lo menos una, taxativamente, es identificada como un suburbio dentro del radio urbano. La ranchería de la Madre de Dios del convento de La Merced fue incluida dentro del padrón. Veremos luego que no era el único poblamiento indígena controlado por órdenes religiosas, pero en el caso de la ranchería de La Merced, el número de los servidores y su ubicación física dentro del casco urbano, tanto como la carencia de leyes o costumbres de servidumbre que amparaban a otros conventos, como los de los franciscanos y jesuitas, hicieron que el empadronador colocara el grupo dentro del conjunto de núcleos domésticos de vecinos. Es la unidad que mayor número de registros tiene del conjunto, un total de 24. ¿Qué sabemos de esas 24 personas registradas en la ranchería? Felizmente, algo muy indicativo respecto a la situación de parte de la población en el servicio doméstico de una ciudad colonial como La Paz, a fines del siglo XVII. Del total de registrados dentro de la ranchería del convento, 19 eran mujeres, casi el 80%. Esas mujeres eran todas adultas y vivían con seis hijos, de los cuales cinco mujeres y, entre éstas, dos adultas. Junto a ese personal femenino de trabajo constituido por más de 20 personas, se registraron cinco varones. Los hombres sin embargo, no parecen haber sido objeto de captación por parte de los frailes para su servicio. De los cinco registrados, dos eran los hijos del curaca de Moho, don Fernando Sillo. Ellos vivían amparados por los religiosos y cuidados también por las mujeres del pueblo destacadas ahí en número de ocho y un hombre de 50 años, casado y con dos hijos varones, que completaban el grupo de migrantes del aludido pueblo de la provincia de Paucarcolla, sobre el que haremos un análisis comparativo posteriormente. Así, podemos apreciar una alianza de las

se agitó en medio de una campaña por la tierra de parte de los vecinos y la defensa de las estancias por parte de los naturales que las lograron muchas veces restituir; al respecto es indispensable consultar los legajos de la "Visita de Gerónimo Luis de Cabrera" en ALP. Son esos documentos varios legajos que juntan las visitas de tierras de las décadas intermedias del s. XVII. Para una ubicación de esas coyunturas de presión por la tierra y una aproximación comparativa, ver Glave y Remy (1983).

autoridades de Moho con los frailes, a cambio de lo cual reproducían parte del contigente femenino del pueblo y ellas trabajaban de lavanderas, cocineras y sirvientas del convento al que acudían como religiosos parte de los hijos del vecindario paceño. Descontados los hijos del curaca, uno mayor de 20 años y otro niño de nueve, el hombre adulto que con su familia parecía ser, por su edad y la de su mujer, gente de 50 años viviendo con dos vástagos varones, el jefe del grupo de trabajadoras, quedan otros dos varones. Estos eran un pequeño, el único salvo el hijo del cacique, de un año y huérfano, que era criado en el núcleo del servicio conventual, y otro adulto joven de Laja que vivía con su mujer y un hijo pequeño, del mismo pueblo. Así, el conjunto es un grupo de mujeres que en contingente numeroso permitía el funcionamiento doméstico de un convento colonial.

Regresando a las casas de los vecinos, veamos ahora las unidades que congregaban el mayor número de registros de servidumbre. Una casa, la del General Andrés de Castro, registró 23 personas, algunas en la propia casa señorial y otras en una ranchería que le pertenecía, casi el mismo número que las registradas en todo un convento como La Merced. Nuevamente, de las 23, fueron 20 mujeres solas, todas adultas salvo una muchacha de 16 años y una niña de siete. Las solteras adultas tenían consigo a 12 hijos suyos, de los cuales la mayoría mujeres y de ellas tres adultas. La mayoría de ellas tenía el denominativo de **Sisa**, digamos, un apellido funcional al papel de estas mujeres desarraigadas de los ayllus y sujetas a servidumbre. Una María Sisa seguida de "otra" María Sisa; una niña, que no sabe su origen sino haber sido criada en casa de sus amos, se le declara "hija de María Sisa". Por supuesto que se podía tratar de una gran casa señorial con una frondosa servidumbre, seleccionada sexualmente como en el conjunto se nos ha mostrado, pero también ¿por qué no suponer que nos encontramos frente a una manufactura doméstica? En la ciudad, dos grandes obrajes comenzaron a desarrollar una modesta pero pujante manufactura urbana[16] pero no

16. Ver Escobari (1985, 112). Sobre el traje y los obrajes en La Paz, felizmente contamos con un novedoso y sugerente trabajo: ver Money (1983). Para el trabajo

fueron los únicos centros productores de las telas que los pueblos eran cada vez más incapaces de producir para el nuevo mercado urbano de los indios desarraigados.[17] Junto a los obrajes, las telas se confeccionaban en rancherías, manufacturas domésticas, que podían estar dotadas de estos contingentes de trabajadoras que los vecinos tenían a su servicio. No son muchos los casos de registros numerosos, pero junto al que comentamos tenemos otros, como uno de 17 personas registradas, de las cuales 16 mujeres, también adultas. Es necesario remarcar que esos casos tratan de mujeres **adultas** en el servicio, pues algunas otras casas manifiestan más bien varios registros, pero casi exclusivamente de mujeres menores de edad, sin reconocer origen y muchas veces varias registradas con el apellido de la ama que las declara. Así, la captación de niñas era otra forma de la estrategia urbana de selección sexual y uso del trabajo femenino.

---

femenino en las ciudades, tenemos poca documentación Sánchez Albornoz (1982-A, 276) supone, en el caso de Arequipa, que se dedicaban a la elaboración de pan y telas. En Cusco, sabemos que eran dueñas y trabajadoras en las chicherías; ver Archivo Histórico del Cusco (en adelante AHC), Prot. Xaimes 1694-96, Prot. Solano 1664-1667. Prot. Solano 1671. Volveremos en este texto sobre el trabajo femenino en Cusco. En ese entender, es de sumo interés descubrir la situación de las mujeres sujetas a servidumbre doméstica. En la historiografía colonial peruanista, ver Burkett (1978). Larson hace una fina apreciación de la literatura sobre la situación femenina en la colonia, avanzando un análisis de las mujeres en Potosí, con material de gran interés; ver Larson (1983).

17. Al respecto de los cambios en los consumos de los textiles, ver un comentario al trabajo de Escobari en la revista Historia Boliviana No. VI, 1-2, pp. 150-152. Es interesante anotar uno de los planteamientos del jesuita Avendaño respecto a los obrajes en 1675. Según el tratadista, hubiera sido pertinente dar licencia a los españoles que quisieran tener obrajes en las ciudades en vista de la utilidad que resultaría que en ellos se ocuparan muchas mujeres pobres. Recordemos que entonces la prohibición de tener obrajes era muy aducida por los defensores de naturales, por los abusos que en ellos se cometía contra los operarios indígenas prácticamente encarcelados en esas manufacturas. Todos coincidían, en acuerdo con la Corona que los prohibía en apoyo de las manufacturas de la metrópoli, que no se debían autorizar salvo justificados casos. Buena imagende la situación del género femenino la que nos da el jesuita que consideraba "bueno" para las mujeres pobres el que se aceptaran manufacturas urbanas; además, es indudable que, buenos observadores como fueron los tratadistas, Avendaño haya conocido del trabajo al que eran sometidas de manera clandestina las mujeres en las ciudades; ver Zavala (1979, 136).

Hemos escrito en el párrafo anterior que eran **amas** las declarantes. De los 212 casos de vecinos que declararon su servicio de indios, en 85 casos fueron las mujeres de la casa las que se presentaron al corregidor. Curiosa división sexual la que establecieron las familias españolas de La Paz. Cuando se inscribían derechos o se hacían tratos, eran los hombres los que figuraban y cuando minoritariamente lo hacían las mujeres, era con la "autorización" de los maridos, la cual se debía explicitar como licencia que condicionaba la validez de cualquier transacción o declaración de propiedad. Cuando se trató de presentar ante la autoridad a la servidumbre de la casa, el 40% de las familias decidió que fuera la mujer la que lo hiciera. Al fin y al cabo, era el terreno al que se le había adscrito, como ama o como sierva, al que se inquiría desde la convocatoria del empadronador.

Veamos la composición conjunta de los registros por casa antes de pasar al análisis de las otras formas de vida indígena dentro de la ciudad que se desprenden de este censo. Hemos agrupado los datos en el cuadro No. 1. Ya señalamos que los declarantes que reconocieron sólo un registro fueron 56, es decir el 26% del total. La mayoría de las casas registró lo que sería, dentro del contexto, una moderada dotación de servidores: 51 casas señalaron dos registros, de individuos o unidades domésticas completa o incompletas, lo mismo para 33 que reconocieron un número de tres y en conjunto, desde uno hasta cinco registros, fueron 180 casas, el 84% del total. Junto a estos vecinos que no tenían contingentes desproporcionados, 25 se manifestaron controlando 6 a 10 unidades censadas, cinco entre 11 y 15, y los restantes tres cantidades mayores que ya hemos comentado. La conclusión más saltante del análisis de estas columnas del cuadro es que, en conjunto y más allá de algunos casos en que las actividades productivas estuvieron atadas a la población en servicio doméstico -una decena de los dos centenares de casos-, los datos corresponden al sistema social de servidumbre doméstica. La subordinación de la población nativa desarraigada de sus matrices culturales es también un hecho palpable en la configuración del tipo de vida urbana que este análisis nos demuestra. Finalmente, cabe señalar el surgimiento evidente de la subordinación del género

femenino al ámbito doméstico y al escalón más servil del mercado laboral de esa sociedad colonial; subordinación que nace de la simbiosis de las sociedades de los blancos y de los indios en el medio urbano.

CUADRO No. 1
Casas de vecinos y número de registros de servidores

No. de registros	Cantidad de casas	%	Cantidad de registros	%
1 - 5	180	84	429	58
6 - 10	25	12	188	25
11 - 15	5	2	60	8
16 - 20	1	1	17	2
20 - 25	2	1	47	7
Total	213	100	741	100

Conviene, sin embargo, no descuidar en la conclusión el aspecto doblemente explotativo de la población femenina subordinada en la servidumbre doméstica: las manufacturas domésticas. Si los datos demuestran una selección sexual del servicio doméstico, también nos ofrecen el panorama de un uso concentrado de esos contingentes femeninos, cuyos fines escapan largamente al mero servicio del hogar del blanco. Así, en la columna de cantidad de registros involucrados en las celdas, las casas con un rango de entre 6 y 10 reunían 188 personas, el 25% del total. Mientras en las celdas, donde indudablemente el número de servidoras deja ver las posibilidades productivas del uso del trabajo femenino, se agrupa el 17% del conjunto de registros. Así, junto al trabajo femenino en el servicio doméstico, tenemos el panorama de una ciudad que, además, usaba esos contingentes concentrados de mujeres desarraigadas de sus familias y de sus pueblos y cultura, en tareas productivas doblemente oprobiosas.

3.2 Un poblado jesuítico dentro de la ciudad

Habíamos visto el caso de la ranchería perteneciente al convento mercedario de La Paz, que fue incluido dentro del padrón de los indios del servicio de los vecinos. Junto a los mercedarios, dominicos, agustinos, franciscanos y jesuitas tenían fundadas casas en la ciudad.[18] No tenemos referencias de los casos del convento de San Agustín, ni el de Santo Domingo, pero sí sabemos la gran importancia que en número de religiosos e influencia dentro de la ciudad y la provincia tenían los franciscanos.[19] Los frailes de San Francisco tuvieron empadronada su servidumbre en las listas de yanaconas y sabemos que tenían gente en las parroquias, atada por relaciones de dependencia como yanaconas de las provincias cercanas que supuestamente se les habían otorgado. Los servidores del convento franciscano estaban exentos de la mita de Potosí y preferían la alianza con los frailes al servicio de las minas.[20] El caso de los frailes de la Compañía de Jesús es diferente al de los mercedarios y franciscanos y muy particular en el conjunto de la vida urbana.

En principio, no se incluyó en el padrón de los indios del servicio a la población adscrita por lazos de dependencia a los jesuitas, se abrió para ella un registro especial. El corregidor Aragón hizo un censo de los indios que vivían en un solar de los suburbios de La Paz, pegado a la parroquia indígena de Santa Bárbara. El solar era propiedad de La Compañía y su población era no menor de 460 personas. Indudablemente, la lógica de la relación jesuita con la población aborigen fue diferente a la del conjunto de las corporaciones religiosas coloniales.[21] No se trataba de reducciones propias como las que se les concedió en el

18. Ver la aludida descripción de La Paz de 1651.
19. Los franciscanos controlaban la doctrina de San Pedro, parroquia de la ciudad de La Paz. Tenían propiedades y dotaciones de mitayos a su favor. Ver ANB, EC 1686, 9; AGNA, XIII 17, 3. 1.
20. Ver las polémicas sobre la excepción a la mita minera cuando se la pretendía eliminar; especialmente en AGNA, IX, 10, 3, 7.
21. Al respecto se puede consultar el artículo de Helmer (1983). El trabajo de Meiklejohn (1986) nos ofrece la más documentada presentación de su propia investigación y de la bibliografía que se dispone sobre los Jesuitas en Juli y el altiplano.

oriente o en el pueblo altiplánico de Juli, pero lograron organizar un contingente impresionante de gente en la ciudad de La Paz. Si recordamos que el total de población en el servicio doméstico de 213 casas era de 1.223 personas, los 460 que tenían corporatizados sólo los jesuitas equivalen a lo que sería casi el 40% del conjunto del servicio doméstico de la ciudad.

A diferencia de lo que ocurría con el conjunto de la población sujeta a servidumbre doméstica, en el solar jesuita, organizado en torno al servicio de una **cofradía**, se registraron 71 unidades domésticas completas, con tributarios que en su mayoría cumplían con el tributo a sus pueblos, probablemente garantizado por La Compañía. Los niños que crecían en el seno de sus familias eran 115 y hubo núcleos domésticos con seis y hasta 10 componentes, cosa inusual en el contexto de familias deshechas y pequeñas que analizaremos luego. Sin embargo, no se trataba de un conjunto poblacional que escapara a las estrategias de migración femenina de los pueblos, tal como éstas se desprenderán del análisis posterior de los datos. Entre la población del solar de los arrabales de la ciudad, se registraron 105 mujeres solas que, en muchos casos, recordaban su origen rural y en otros, respondían al mismo padrón urbano de desarraigo femenino de los pueblos. Estas mujeres, adultas en su mayoría, tenían registrados sólo 7 hijos "naturales", a diferencia de las 318 solteras adultas del conjunto de la población del servicio doméstico que registraron 108 con ellas. Es decir, la proporción de mujeres solas con hijos en el poblado jesuítico era mucho menor que aquella de las mujeres en las casas de los vecinos. Pero por supuesto, de cualquier manera, las posibilidades de circulación dentro del ámbito urbano eran muy grandes, pudiéndose suponer que muchas de las mujeres que terminaban en el servicio de los vecinos podían haberse criado en estos arrabales.

3.3 Otros asentamientos indígenas en la ciudad

La población indígena de la ciudad de La Paz no estaba circunscrita a ese escalón de servidores del hogar. Hemos visto también el caso

particular de la cofradía que organizaron los jesuitas con una importante cantidad de indígenas. Es necesario señalar que esta fracción de la población nativa que habitaba en la ciudad provenía de distintos lugares y procesaba una tendencia al desarraigo y al surgimiento de una nueva identidad. Contamos entre este tipo de poblador urbano indígena a las 1.223 personas del padrón del servicio, las 460 del arrabal controlado por los jesuitas, y también otras dos **barriadas** pobladas de indios que no estaban organizados bajo el patrón de la reducción ni reconocían autoridades entre ellos. También se les empadronó. Descubrimos entonces que estos barrios indígenas, uno llamado Carcantía y el otro Larcapata y Canacanavi, reunían a unas 650 personas que se poblaron en pequeñas chozas pegadas a las colinas y las parroquias de indios llamadas de **las piezas**. Ya no se trataba de mujeres solas que abandonaron sus pueblos o núcleos de crianza de nuevos vástagos de la servidumbre urbana indígena sexualmente seleccionada. Sólo se contaron 54 mujeres solteras adultas que no hacían "casa". Esas mujeres reflejan la cercanía de las demandas que sobre la población nativa ejercían los vecinos, pero en el conjunto significaban un estamento menor. Tenemos entonces una barriada de migrantes, que no estaba adscrita al orden de doctrina y tributo que imperaba para los yanaconas del Rey empadronados en las Cajas Reales de la ciudad y organizados por sus ayllos en las parroquias indígenas de los extramuros de la ciudad llamadas de San Pedro y Santiago.

Sabemos que el número de los yanaconas creció enormemente en el siglo XVII. Era una forma de evadir el servicio de la mita y pagar un tributo moderado. En las parroquias de indios donde la población era dotada de autoridades y doctrina, se asentaron muchas familias indígenas. Ahí se dieron largos enfrentamientos entre los curacas de los pueblos y los de las parroquias que ocultaban los migrantes de aquellos.[22] Siendo una población suburbana, no contaba con tierras

22. Se puede consultar ANB, EC 1686.9 para los alegatos de los caciques de La Paz "por que no se obligue a sus indios al servicio de mita", AGNA, IX 10, 3, 7, con las abundantes "representaciones" de los pueblos frente al asunto de la mita; además de

aparentes para su reproducción, por lo que muchos, que se registraban en las parroquias, vivían cotidianamente en los pueblos de la provincia, como arrenderos de las tierras que dejaban los indios fugados de los pueblos. Entre esta población tenían sus servidores los franciscanos, encargados de la doctrina de la parroquia mayoritaria de San Pedro. Estos asentamientos humanos, ligados a la ciudad como bisagra entre el universo campesino y el universo del poblador indígena urbano, no les incluimos en este análisis dedicado a ese sector de personas poco conocido y en donde los cambios de la vida de los hombres y mujeres andinos en el siglo XVII se hacían más palpables.

Distinta era la situación de los indios que se ordenaron pobremente en los curatos de **las piezas** de la ciudad, cuyas advocaciones eran a Santa Bárbara y San Sebastián,[23] arrabales de la ciudad poblados por familias pobres desligadas del campo, mercachifles y operarios de las labores urbanas. Una de las manifestaciones del crecimiento de esta ciudad altiplánica fue el surgimiento de esas barriadas pegadas a esas parroquias de indios dentro del casco urbano.

4. Análisis de la composición y estructura de la población sujeta a servidumbre

Hecha una apreciación global de las cantidades y proporciones de los núcleos familiares que estaban incorporados en las casas de los vecinos y ubicadas éstas en el contexto de la historia urbana que las explica, completemos el modelo con datos de las biografías y los ciclos familiares de esas servidoras. Tratándose de un padrón excepcional

---

una variada gama de testimonios, remitimos a uno muy claro al respecto, del Gobernador de Laja, Don Francisco Valcasar Achuxra, en 1706, en ALP.EC C.45 E.18 1706. Un alegato desde la propia autoridad indígena de la ciudad en ALP.EC C.41 E.18 1700.

23. "Tres parroquias de yndios, cuyas vocaciones son: San Pedro, que la sirven religiosos de San Francisco, Santa Bárbara, patrona del Obispado, y San Sebastián, que ambas las sirve una cura clérigo secular, y se practica en ellas la lengua quichua y aymará, en "Descripción... 1651", Maurtua (1906, 190). En la carta y memoria del Obispo Queipo se les denomina parroquias de las "piessas", Maurtua. (1906, 266).

respecto a los que se confeccionaban para registrar a la población tributaria y adscrita a ayllos y parcialidades, el de los indios en servicio de los vecinos de la ciudad ofrece datos más sustanciosos que los que dan los convencionales códigos de las revistas fiscales[24]. Trataremos de obtener una imagen de la vida de esta población indígena a partir de un análisis pormenorizado de las referencias obtenidas.

Como ya lo hemos mencionado, el total de la población que se encontraba adscrita a 213 casas de la ciudad era de 1.223 personas. Los vecinos declararon la gente que tenían en sus casas y lo que supieran de sus biografías personales. El registro se hacía por "casas", cuando se trataba de hogares indígenas constituidos dentro del ámbito doméstico señorial de las casas de vecinos. Esos registros, sin embargo, incluían especificidades. Cuando el hombre de la pareja estaba presente, o efectuaba un viaje[25] de cuyo retorno se confiaba, se le inscribía como jefe encabezando el registro; mientras, cuando una mujer era casada y con hijos, pero el marido estaba ausente por mucho tiempo o se sabía que había huido, se la registraba como jefa del hogar. Otros registros

24. Los padrones de la numeración de 1684 son particularmente ricos en información. Al tratar de reducir los cambiantes status de una población inestable y muy móvil a categorías fiscales que se acercaran a los patrones toledanos, los registros terminaron siendo muy "conversadores". Ver al respecto de estos censos Evans (1981). El mismo Evans colabora con la descripción de los materiales que se conservan en Buenos Aires en la útil guía de Hanke y Mendoza (1980). Como hemos señalado, los padrones del servicio doméstico resultan todavía más novedosos al enfrentar una población mayoritariamente femenina, aunque no ofrecen referencias a otras categorías ocupacionales, como el censo arequipeño trabajado por Sánchez Albornoz (1982-A).

25. Muchos de los ausentes varones, esposos de mujeres en el servicio que sí fueron registradas, habían partido a viajes y no regresaron. Otros parecía que regresarían pero se dedicaban a esos viajes por lo que estaban ausentes la mayor parte del tiempo. Los viajes como sistema tenían que ver con el enrolamiento de estos naturales en el sistema de **trajines** que entonces estaba en manos de pequeños comerciantes indígenas y en los negocios de los caciques que unían en sus desplazamientos distintos territorios de un mercado interregional especializado. Referencias sobre la materia, entre otras varias, en ALP, EC, C.36 E.17 1692 y C.39 E.20 1699; en la Biblioteca Nacional, Lima (en adelante BN), Ms. B. 535, el alegato de todos los caciques comerciantes al Virrey Conde de la Monclova.

eran encabezados como viudos/as, solteros/as. En esos casos, encontramos un numeroso contingente de mujeres que vivían con hijos naturales sin consignación del nombre del padre, aunque muchas veces se hacían peculiares comentarios como que el padre era cacique o indio tributario en una parroquia de la ciudad, o era un mestizo viajero o indio dedicado a la labor de minas cercanas a la ciudad. Aunque el empadronador no consideró estas unidades como "casas", se trataba de núcleos domésticos, incluso con más de un hijo. Luego, sin encabezamiento, salvo alguna esporádica anotación marginal signando el registro como muchacho/a, se anotaban los jóvenes y niños que estaban en las casas, se supiera o no su origen y la familia. La población total de 1.223 personas estaba constituida por:

741	personas de todo tipo registradas
83	cónyuges
370	hijos
29	cargas de distinta naturaleza como hermanos menores.

Ese conjunto de personas puede ser organizado por categorías familiares a fin de ubicar las biografías de esas personas en relación con los ciclos de vida ligados a las estructuras familiares.[26]

4.1 Categorías familiares de los registros y ciclos de vida en el ámbito del servicio doméstico

Los 741 registros del padrón pueden ser leídos en función de categorías de estado civil y ubicación dentro del ciclo de vida de la familia. Todos los datos, en este caso, serían diferenciados por sexo. Tenemos así que de los 171 hombres registrados, prácticamente la mitad, un 46.2%, figuraban como casados. Veremos luego, a propósito de esta inclinación

26. Tratamos de ubicar los datos dentro de una interpretación que ligue las "biografías" que se descubren de las referencias puntuales anotadas en el padrón, con los ciclos familiares y el contexto temporal. Respecto a la concepción de un modelo de esta naturaleza, ver Jelin y Feijoó (1984).

de la presencia masculina, el análisis de las procedencias y las estrategias de las migraciones; señalemos ahora solamente que los varones eran pocos dentro del universo de servidores y, de ese número comparativamente reducido frente al de mujeres, la mayoría estaba acompañada de sus parejas.

No son razones biológicas las que determinaron que en el caso de las mujeres, la situación fuera la inversa. De los 570 registros femeninos que se hicieron, sólo el 6.3% correspondía a mujeres casadas. Eran 31 mujeres de las cuales sólo seis tenían el marido presente. Sumadas esas seis mujeres con vida conyugal con las 78 registradas como cónyuges de los varones registrados, tenemos 83 personas adultas de sexo femenino de un total de 648, es decir, sólo el 12.8%. Podemos concluir pues que mientras más de un 50% de la población masculina hacía vida conyugal, en calidad de jefes de familia, en el caso de las mujeres, la abrumadora mayoría no vivía con compañero varón. Correlativamente, la composición de la categoría soltero/a era de 318 mujeres y 24 varones, un 93% del sexo femenino. Mirados los datos desde el total de mujeres registradas, las solteras representaban el 56% del conjunto. A esas solteras se debe añadir un contingente muy numeroso de viudas y algunas viejas que hemos juntado a esta categoría. Eran 115 mujeres ubicadas como viudas y viejas. Muchas "viudas", muy jóvenes, corroboran la falta de vida en pareja y el abandono masculino de las tareas de reproducción como veremos al analizar los datos de manera conjunta.

Los datos han sido agrupados y sistematizados en el cuadro No. 2. Podemos apreciar, en primer lugar, la presencia de un contingente de niños de ambos sexos, en número de 113, de los cuales 69 mujeres y 44 varones, que representan el 15.3% del total de registros. De estos pequeños, algo más de la mitad fueron abiertamente declarados huérfanos, un total de 60, de los cuales 58% mujeres. El que no se les califique de huérfanos, no anula que **todos** hayan sido presas de la orfandad. Los niños, abandonados o arrancados del seno de sus pueblos, manifiestan el estado de disolución de hogares o la incapacidad de éstos

para afrontar su reproducción, en las condiciones mínimas que estaban culturalmente sancionados.[27] El que estuvieran arraigados en las casas de los vecinos nos muestra el deseo de esa sociedad por reproducirlos, como parte de una estrategia de ampliación y consolidación de un escalón de servidores, indefensos y desvinculados de las unidades sociales propias de la sociedad nativa. Paralelamente, es pertinente señalar que las tareas de la reproducción de esta prole estaban en manos, muchas veces en los pechos, del contingente femenino que se había seleccionado de entre una población de niños anteriormente captada como estos menores, en 1684.

Respecto a los muchachos desde los 11 años y hasta los 16, ocurre lo mismo en cuanto a la proporción de sexos, más mujeres que hombres, pero con una diferencia más acentuada: la selección de los efectivos femeninos se hacía más evidente. Los varones eran enviados a estancias o en viajes, liberados de sus hogares postizos dentro de la servidumbre de los vecinos. Las mujeres se preparaban como reproductoras y se adiestraban en las tareas del servicio, retenidas en el ámbito doméstico.

El grueso de la población empadronada como servidumbre doméstica estaba compuesto por mujeres solas. Solteras eran 260 y adultas sin compañero era 205. En conjunto, significaban el 62.7% de los registrados. De ellas, 188 tenían hijos de padres no mencionados, de

27. Entonces, el nivel de vida y las necesidades culturales eran mínimos en medio de la desposesión generalizada de bienes de la población expulsada de los pueblos. Ellos, en sus representaciones sociales, no buscaron la constitución de hogares con mínimos recursos que permitieran su reproducción como células independientes y la procreación dentro de las parejas así constituidas. Los datos muestran muchos niños abandonados (no sólo nos remitimos al padrón del servicio de La Paz, también, ver las escrituras de AHC, Escribanos de Naturales, que se analizan en la parte final de este estudio) y mujeres desarraigadas encargadas de la reproducción de esos y sus propios niños. Son un escalón de gente, mujeres y niños, sin el amparo de recursos colectivos como en los pueblos, que dependían de los señores urbanos que los sujetaban en una servidumbre no exenta de paternalismo. Compárese la situación con las analizadas por Heller y Thompson, incluidas en la matriz elaborada por las referidas Jelin y Feijoó (1984, 9).

CUADRO No. 2
Distribución de los registros por categorías familiares

Categorías	No. de registros	Porcentaje	% acumulado
A	69	9.3	9.3
B	44	6.0	15.3
C	32	4.3	19.6
D	18	2.5	22.1
E	260	35.1	57.2
F	30	4.0	61.2
G	17	2.3	63.5
H	156	21.0	84.5
I	32	4.3	88.8
J	83	11.2	100.0
Total	741	100.0	100.0

A Niñas solas
B Niños solos
C Muchachas solas
D Muchachos solos
E Solteras adultas
F Solteros adultos
G Solteras y viudas con cargas familiares distintas a hijos
H Solteras y viudas con hijos
I Hogares incompletos
J Hogares completos

padres fugados, de indios supuestamente fallecidos o trágicamente desaparecidos y de algunos mestizos e incluso un mulato esclavo a cuyos pequeños el corregidor no dejó de empadronar entre los "indios". Las categorías restantes del cuadro, referidas a los hogares completos e incompletos, han sido apreciadas en párrafos anteriores; remarquemos solamente la baja proporción del personal masculino que completa la población.

4.2 Número de hijos

Algunas otras apreciaciones puntuales pueden hacerse en base a nuestros datos: una tiene que ver con el número de hijos por núcleo familiar adscrito al servicio. Junto a los niños solos de los que hemos hablado, 370 hijos fueron registrados en el padrón. Algunos, en pequeña

proporción eran jóvenes mayores de 15 años, un total de 36. Esos niños no estaban en la orfandad del centenar y pico registrados individualmente, pero su socialización no era diferente a la de ellos. La mayoría vivía sólo con sus madres y nunca sabrían quienes fueron los padres, o era mejor no saberlo, no fuera que se les declarara afectos a algún tributo para pueblos a los que no los ataba vínculo alguno. De los 131 registros que incluyeron un hijo, 108 fueron mujeres, el 82%. De los 61 que incluyeron dos, 40 fueron mujeres, La reproducción de la prole estaba absolutamente a cargo de las mujeres.

Ciertamente que en ese estado de descomposición de los emparejamientos, los esporádicos encuentros no implicaron responsabilidad de los varones respecto a la prole y no es de esperar un número alto de hijos. Lo que no es extraño en el conjunto de la población en los pueblos de indios, en donde se registran pocos hijos.[28] Los datos nos muestran que un 58.2% de los registros que señalan tres hijos, manifestaron uno. Con dos figuran 61, haciendo un porcentaje acumulado de 85.3% de la población con hijos. Sin embargo, de las condiciones aludidas, casi el 40% de la población potencialmente reproductora manifestó tener hijos. Más allá del número, sustancial como se puede apreciar, de las personas que registraron uno o dos hijos, tenemos 33 que señalaron entre tres y hasta ocho niños. Veremos en el acápite referente a las estrategias de las migraciones, la manera en que también la población nativa pudo utilizar el espacio urbano como refugio o como punto de control sobre recursos aislados de los pueblos, que fueron así intermediarios por esta ciudad estratégica en su ubicación espacial.

28. Las familias campesinas tenían entonces una descendencia muy pequeña, aunque ello debe matizarse dadas las intencionalidades propias a este tipo de registros fiscales. Sabemos que el subregistro, particularmente de las niñas, fue notable; ver Sánchez Albornoz (1983-A), Zulawski (1985) y Evans (1981). Podríamos preguntarnos ahora si esas niñas que no se registraban irían a terminar como servidoras domésticas en ciudades, como es el caso que estudiamos en La Paz.

4.3 Edades de la población registrada

El universo de nuestros datos no corresponde con la población de una localidad. Su naturaleza específica referida a un grupo humano afecto a un tipo de subordinación social particular es su característica más saltante. Por ello, no resulta pertinente hacer una reflexión sobre la pirámide de edades del conjunto; eluniverso es parcial dentro del ámbito total de la población indígena de una ciudad andina. Sin embargo, tenemos los datos de las edades de las personas registradas y, con ellos, podemos hacer un acercamiento más específico a las biografías y a los ciclos de vida de las familias cuyas características hemos analizado.

En el cuadro No. 3, tenemos las edades de las 741 personas registradas - recordemos siempre las características del registro como las hemos

CUADRO No. 3
Edades de la población registrada en el servicio doméstico

Rango de edades	Número	Porcentaje	% acumulado
1 - 5	21	3	3
6 - 10	92	13	16
11 - 15	51	7	23
16 - 20	99	13	36
20 - 25	51	7	43
26 - 30	132	18	61
31 - 35	36	5	66
36 - 40	104	14	80
41 - 45	22	3	83
46 - 50	54	7	90
51 - 55	15	2	92
56 - 60	25	3	95
61 - 65	2	-	95
66 - 70	21	3	98
71 y más	16	2	100
Total	741	100	100

explicado en acápite anterior- agrupadas en cohortes de cinco años. La primera constatación es el importante porcentaje de los niños agrupados en las dos primeras categorías; eran el 16% del total (en porcentajes redondeados; por otro lado, vimos que eran el 15.3% dentro de las categorías familiares). Una población andina en esa época, cuando las epidemias y el nivel de vida atentaban contra los pequeños indefensos, tenía normalmente registros bajos de menores, pero éstos debieran ser superiores a los niños retenidos en las casas de La Paz. Con todo, el número es alto dentro de ese conjunto. Pero lo que resulta sorprendente en este caso es que si recordamos los hijos de los hogares incompletos o los que tuvieron de esporádicos contactos con los hombres las mujeres solas del padrón, veremos que, en realidad, los niños eran el 38% de la población total, una proporción muy alta para cualquier población conocida de los Andes. Ello resulta de una sumatoria desproporcionante respecto a la situación en los pueblos y otras ciudades como las mineras. Los menores, sobre todo las mujeres, eran enviados al servicio desde otros desplazamientos humanos.[29] Así, los 113 menores que se ubican en el primer escalón del cuadro, son un plus adicionado por mecanismos subrepticios hacia la población sujeta a servidumbre doméstica.

El caso de los jóvenes es también interesante en términos comparativos. Mientras en las poblaciones sujetas a tributos o en los hogares de los migrantes en las minas el grupo de los jóvenes era el más escaso de los ubicados hasta los 50 años, escasez que era además particularmente notoria entre las mujeres (en este caso representan el 20%), los que se encontraban solos entre los 16 y 20 años eran el 13%. Es conveniente señalar que no se trataba de hombres "próximos" a tributar que se habrían fugado de sus pueblos (sólo hemos encontrado unos tres casos de éstos). Eran jóvenes mujeres seleccionadas entre la población infantil

29. Nuevas investigaciones deberán confirmar lo que parece claro a la lectura que hacemos de estos datos. Ahora tenemos una buena y sólida pista de trabajo respecto a la condición femenina en el Perú colonial. Remitimos al comentario de la nota anterior.

para una vida de servidoras del hogar y reproductoras de seres destinados a un mercado de trabajo y sujeciones diferentes a las tradicionales de la "república de indios".

Luego podemos notar un grupo de población muy mayor que debía cumplir una función dentro del adiestramiento y cuidado de los más jóvenes. Entre los 46 y 55 años, tenemos también un 9% en los que se ubican la mayoría de los casados con vida conyugal y viudas con hijos. Mientras que, finalmente, los grupos más numerosos y activos del conjunto, en los que recaía el servicio y eran el fruto de una larga selección, fueron los 236 registrados que tenían entre 26-30 años y 36-40 años. Eran la población adulta, identificada por edades aparentes por lo que se les adjudicaba edades "redondeadas", como 30 y 40 años.

Para concluir este acápite, veamos qué otras características del sistema se desprenden del cruce de lavariable referida a los años de residencia de la población en servicio doméstico en la ciudad. De los 741 casos totales, entre los que reconocieron sus orígenes poblacionales, 171 recordaron el tiempo de residencia que tenían en La Paz, es decir 23% del total de los casos, suficiente como para hacer apreciaciones temporales de los períodos más importantes de migraciones hacia la ciudad. Los datos se agrupan así:

hasta 3 años	54 casos	32% del total	
de 4 a 6 años	36 casos	21% del total	53% acumulado
de 7 a 10 años	33 casos	19% del total	72% acumulado
11 y más	48 casos	28% del total	100% acumulado

Podemos hacer entonces una nueva constatación: el 32% de casos de migración cercana revela que el sistema de captación y reproducción de los vínculos de sujeción era activo y tendía a su incremento. Sumadas las frecuencias de los que tenían menos de seis años de residencia, tenemos más de la mitad de los casos reunidos, dato relevante respecto a lo dicho anteriormente. Por cierto que conociendo la idea del tiempo que tenía la población indígena y su movilidad constante en el espacio,

pudiera darse el caso que algunos resultaron poco certeros en sus declaraciones respecto al tiempo real de su permanencia, pero los datos son suficientemente concentrados como para garantizar nuestra apreciación.

En cuanto a los que declararon una mayor cantidad de tiempo de residencia, debemos dar una mayor información ilustrativa. Siempre considerando la sola aproximación que significaban estas declaraciones -lo que llevaba a "redondear" los períodos-, tenemos que los que declararon tener 20 años de residencia fueron 23, el 13% de los casos. Se trataba de la más alta frecuencia del conjunto; otro grupo numeroso fue el que declaró tener 30 años de residencia, es decir, el 6% de los casos. Sumando esas frecuencias con algún caso aislado en el intermedio temporal de ellas, tenemos 35 casos, el 20% de todos los que declararon tiempo de residencia. Fijándose en las fechas, descubrimos que en el tiempo -o por lo menos la memoria del tiempo- de la población, una oleada de migraciones se habría producido entre 1654 y 1664. En el análisis de los padrones de Oruro de 1683, se descubre que el 22% de los que recuerdan tiempo de la migración lo habría hecho en 1663 -hacia 20 años de la numeración- y el 15%, en 1653. También sumadas las frecuencias de migración entre 1653 y 1663 en la ciudad minera de Oruro, se encuentra el 46% de los que recuerdan años de migración.[30] El período que señalan estos casos de La Paz y Oruro, coincide con el momento de la máxima tensión del sistema en un proceso de cambios que dolorosamente se gestaba desde su interior.[31]

30. Usamos el análisis que de un padrón contemporáneo a éste de La Paz hace Zulawski (1985). Las migraciones que acá se analizan corresponden a un subsistema dentro del conjunto social; las de Oruro obedecen a los requerimientos y dinámica propios del sector minero. La afirmación respecto a un acelerado ritmo de migración hacia la década de 1660, es entonces más segura proviniendo de dos sectores específicos dentro del sistema conjunto.

31. Aludimos acá nuevamente al esquema interpretativo sobre la crisis de cambio que postulamos para el siglo XVII en el virreinato peruano: ver Glave (1986).

Con estas apreciaciones hemos abordado el contexto histórico social, los ciclos familiares dentro del sistema de servidumbre desarrollado en la dinámica señorial urbana que subordinaba de una nueva manera a la población nativa y, finalmente, las características de las biografías de las personas involucradas en esta forma de servidumbre. Veamos ahora el contexto geográfico regional.

5. Origen de los registrados y estrategias de migración

La población femenina no era afecta al pago del tributo. Cotidianamente, las mujeres participaban en la reproducción del grupo al que pertenecían y el peso de la explotación colonial era, sino más, igualmente sentido por ellas que por sus pares varones. Sin embargo, las laboriosas tablas burocráticas no las registraban. En la imagen del mundo que se traduce de los informes y padrones, ellas no tenían lugar salvo como acompañantes y reproductoras. Como quiera que el corregidor de La Paz había empezado el registro de los indios del servicio, aplicó los criterios de cualquier padrón de tributarios para este universo poblacional predominantemente femenino. Por ello, consignó también el lugar de donde procedían los individuos registrados.

Cuando alguno de los empadronados señalaba su naturaleza, se refería muchas veces al lugar donde había nacido. Así, tenemos registros que señalan el lugar de nacimiento y el nombre de los padres del registrado. En ese caso, se trata de alguien que había migrado en algún momento de su vida. Pero bien leídos los padrones, descubrimos que muchos de los declarantes señalan solamente el lugar de donde provenían sus familias o por lo menos sus padres. Así, un gran porcentaje de las personas que reconocen su origen dicen también haber sido criados en la ciudad, en casa de sus amos las más de las veces. Incluso, al lugar de procedencia algunos registros añaden que la persona en cuestión habría nacido en la ciudad. Tenemos entonces el caso de indígenas que, no siendo ya originarios de los pueblos, saben el lugar de su procedencia. Algunos nacieron en La Paz cuando sus padres, o por lo menos la madre, se habían desligado del pueblo de origen, otros fueron traídos por sus

padres o familiares y dejados en la ciudad, otros fueron traídos por los amos a quienes estaban unidos por vínculos de dependencia los miembros de sus ayllos, otros, finalmente, fueron arrancados de sus naturalezas de manera violenta por los futuros amos o incluso sus autoridades nativas o miembros de sus familias.

Debemos tener presente entonces que muchos de los indios registrados estaban muy desligados de ataduras familiares a los pueblos rurales y los ayllos. Con claridad, por lo menos 60 fueron declarados huérfanos y otras 105 personas dijeron no conocer a ninguno de sus padres, es decir que no tenían noticia de quién los engendró. En total, 165 registros, el 22% del total, nos indican un desarraigo total de las personas respecto a sus matrices culturales. Sin embargo, a pesar que este desarraigo tendía a generalizarse, más allá de ese 22%, es muy importante remarcar la fuerza que todavía mantenían las identidades, factor que el empadronador procuró acrecentar en la medida que no se desdibujara totalmente el antiguo estilo de control de la población. Es en esa perspectiva que debemos tomar en cuenta que 510 de los registrados, el 69% del total (cuadro No. 4), pudo señalar su lugar de procedencia, en incluso 85 personas, el 17% de los que reconocían su origen, mencionó el ayllo o parcialidad de sus pueblos. Descontados los 157 que se declararon de La Paz o de otras ciudades, el porcentaje de reconocimiento de pertenencia a sus matrices culturales, por parte de la gente cuyo origen era conocido, asciende al 24%. En medio de la diáspora desnaturalizante que este análisis nos descubre, todavía se reconocían permanencias sólidas de la organización étnica.

5.1 La servidumbre urbana y el desarraigo cultural

En la fecha de la numeración, 107 de los registrados afirmaron ser naturales de la ciudad de La Paz. Ese número no incluye a 67 que declararon haber sido nacidos y criados en la ciudad y en casa de sus amos, ni a 15 de los que lacónicamente se dijo eran nacidos en la ciudad y en casa de sus amos sin más especificación. Esos 82 registros nos refieren a gente que pudo efectivamente haber nacido en casa de los

amos, pero muchas veces, simplemente tendenciosamente no se señala el origen ilícito de la captación de esa población sujeta a servidumbre. En cualquier caso, se trataba de población que iniciaba el ciclo de desarraigo. Así, incluso sin esos 82 nuevos miembros de la sociedad urbana colonial, casi un 15% de la población en servicio de los vecinos pertenecía a una segunda o tercera generación de gente desvinculada de los pueblos y nacida en el seno de ese nuevo crisol mestizo y sometido a servidumbre urbana. Estas personas a las que nos referimos no estaban adscritas a ninguna de las parroquias de indígenas en las que debían empadronarse los tributarios y sus familias por sus ayllos. Eran gente que nació sin vínculos con las matrices culturales indígenas. Siempre como indios, en el último escalón de los estamentos urbanos, no eran más los miembros de una sociedad nativa que reproducía sus propios organismos culturales y moldeaba la percepción del mundo de las gentes de acuerdo a los intereses de esa reproducción. Eran la expresión de una nueva indianidad oprimida.

Algo similar se puede decir de aquellos que fueron a La Paz desde otras ciudades. Gente nacida y acrisolada en el movimiento, tenida por los dominadores de acuerdo a otros vínculos explotativos, servidumbre de gente desarraigada. Desde el Cusco llegaron 15, de Oruro y Potosí, de esa sociedad minera mercantil explosiva, 18 migrantes. Ciudades cercanas o relacionadas en esa matriz interregional de mercado también aportaban efectivos: cinco de La Plata, cinco de Cochabamba, tres de Arequipa. Incluso, desde Guamanga, Lima y Quito, llegaron a La Paz indígenas de los que se reclutaban los servidores de las familias blancas y de vecinos.

Aquí es donde los datos son más elocuentes respecto a la situación de la mujer y su papel en la dinámica de ese mundo cambiante. Introduciendo la variable sexo al análisis de los datos, descubrimos que de los 107 registrados como naturales de La Paz, 99 eran mujeres, el 93% de ese universo poblacional en la encrucijada del cambio sociocultural. Si consideramos que del universo total de registros, el 77% eran mujeres, la situación de este subgrupo que analizamos es muy indicativa. Podemos concluir que entre la población donde los cambios del

CUADRO No. 4
Origen de los Registrados

Lugares		Cantidad	%
Ciudad de La Paz		107	21
Haciendas cercanas		6	1
Provincia Pacajes:			
Viacha	20		
Achocalla	6		
Caquiavire	11		
Tiaguanaco	8		
Jesús de Machaca	6		
S. Andrés de Machaca:	2		
Guaqui	7		
Curaguara	4		
Callapa	3		
Calacoto	2		
Caquingora	1		
Desaguadero (uros)	8	78	15
Provincia Omasuyo:			
Achacache	9		
Copacabana	29		
Carabuco	3		
Guarina	11		
Ancoraimes	4		
Guaicho	2		
Pucarani	18		
Laja	10	86	17
Provincia de Larecaja:			
Sorata	20		
Hilabaya	9		
Combaya	6		
Coate	1		
Ambana	10		
Quiabaya	1		
Italaque	4		
Charazani	4		
Mocomoco	4		
Yaco	3	62	12
Provincia Caracollo:			
Calamarca	6		
Ayo ayo	3		
Palca	4		

Lugares		Cantidad	%
Sapaqui	8		
Caracato	4		
Sicasica	3		
Luribai	1		
Capinata	1		
Chulumani	2		
Coroico	1	33	6
Provincia Chucuito:			
Chucuito	4		
Acora	1		
Ilave	4		
Juli	7		
Pomata	2		
Yunguyo	12		
Zepita	10		
S. Antonio Esquilache	4	44	9
Provincia Paucarcolla:			
Moho	14		
Guancané	1		
Puno	1		
Capachica	2	18	4
Otras provincias de Charcas:			
Paria	1		
Chayanta	5		
Santa Cruz	2	8	2
Prov. Jurisdicción Cusco:			
Cusco (ciudad)	15		
Azangaro	6		
Lampa	3		
Canas y Canchis	3	31	6
Otros	4		
Arequipa:			
Arequipa (ciudad)	3		
Ubinas	2	5	1
Oruro	10		
Otras ciudades:			
Potosí	8		
La Plata	5		
Cochabamba	5		
Otros	4	32	6
Total		510	100

mestizaje y el desarraigo eran más notables, la selección sexual de los que quedarían adscritos a la servidumbre doméstica era contundente. Los hombres engrosarían las filas de los arrieros, viandantes, vagabundos y también de los jornaleros independientes, en ciudades y haciendas. Se criaron como sus pares femeninos en las casas de los vecinos, socializándose como ellas fuera de las células rurales, desarrollando una identidad de subordinados sin referentes culturales gestados en los ayllos y parcialidades rurales, más indefensos pero también más móviles. A diferencia de ellas, continuaron desarrollando por doquier la nueva indianidad generalizada. Ellas, quedaron atadas a la servidumbre, carentes de la movilidad de ellos, encargadas de la reproducción de nuevos vástagos del mestizaje.

Conviene afirmar esta diferenciación sexual con otro conjunto de datos. Como vimos anteriormente, de las 115 personas registradas como casadas, 83 vivían con sus cónyuges, es decir el 73% de los casados hacían vida conyugal. Dentro de ese grupo, sólo seis mujeres fueron empadronadas por distintas razones como cabezas de sus casas, el resto de mujeres casadas que se registraron en el padrón tenían el esposo ausente. Eran 77 hombres provenientes de muy diversas partes los que tenían mujer y familia dentro de las casas de los vecinos. ¿De dónde eran sus mujeres" Muchas vinieron con ellos de sus pueblos; algunas también se habían casado con ellos cuando éstos iniciaron su periplo hacia el desarraigo en otros pueblos, pero el porcentaje más numeroso de esposas que convivían con estos forasteros en núcleos dentro de las casas señoriales era el de las originarias de La Paz, más de 25 mujeres que eran el tercio de los cónyuges presentes en el servicio doméstico. Esas mujeres tenían la misma posición que el centenar que se registró en el padrón por sí mismas.

Paralelamente, del conjunto de personas que fueron señaladas sin mayores referencias como nacidas y criadas o meramente criadas en casa de sus amos, 82 en total, 74 eran mujeres. Nuevamente, en el punto medular de este sistema, el 90% del total eran mujeres.

5.2 Migración de los pueblos a la ciudad

Al grupo de originarios de La Paz y otras ciudades, sigue en importancia el conjunto de originarios de los corregimientos del distrito eclesiástico de La Paz compuesto por: Pacajes, Omasuyo, Larecaja, Caracollo (Sica Sica), Chucuito y Paucarcolla. El área de influencia de esta pujante ciudad altiplánica era la tributaria de la mayor cantidad de efectivos para el servicio. Sabemos por ejemplo que en ciudades como Oruro, en esa fecha, Pacajes, Omasuyo y Chucuito tributaban con el 33.3% de los migrantes que reconocían su origen.[32] El altiplano se despoblaba vertiginosamente en ese período. También como en La Paz se concentran mayoritariamente los migrantes de provincias cercanas, en Oruro, casi la mitad de los migrantes vienen de sus contornos rurales. De alguna manera, la cercanía e interrelación regional explican esto que habría resultado obvio. Sin embargo, el por menor de los datos permite hacer algunas observaciones de interés para entender la dinámica de los desplazamientos espaciales de la población.Las provincias más cercanas a la ciudad, Pacajes, Omasuyo y Larecaja contribuyen con 226 efectivos migrantes, el 44% del total. La configuración étnica de estas provincias nos muestra la preminencia dé los pacaje entre los que alimentaron la migración del campo a la ciudad. Así, en el contexto de la generalización de una nueva indianidad y la pérdida de las particularidades locales, no deja de ser aleccionador, respecto a las mentalidades posteriores dentro de la vida urbana paceña, esa presencia aymara homogénea que fue otorgando el trasvase de los pacaje hacia La Paz. Omasuyo y Pacajes, provincias coloniales en que se dividió la etnia pacaje, contribuían, en 1684, con el 32% de los migrantes. Mientras, el corregimiento de Larecaja, receptor de migrantes de los más diversos lugares, enviaba efectivos también fuera de su territorio. El contacto permanente entre la ciudad y los valles imprimió también un movimiento inverso de expulsión al conocido papel de provincia receptora que cumplió Larecaja.[33]

32. Más adelante haremos un análisis comparativo de las migraciones usando el caso del pueblo de Moho en Paucarcolla. Los datos de Oruro en Zulawski (1985, 108).
33. Sobre Larecaja y su papel receptor es indispensable consultar los trabajos de Saignes, ahora reunidos en Saignes (1985-A).

Por el otro lado, dentro de las provincias, la contribución de los pueblos era diferenciada. En Pacajes, Viacha y su anexo de Achocalla contribuían con el 33% de todos los efectivos de la provincia. Como vimos, Viacha era el puerto terrestre de la ciudad; es de pensar entonces que no se puede entender la dinámica local del pueblo sin su relación con La Paz. Lo mismo ocurre en Omasuyo. Los pueblos de Pucarani, con el 21% de la provincia, y el de Laja, con el 12%, suman un 33% del total provincial. Mientras Laja era la estación del camino anterior a Viacha, en el punto donde se unen el camino del Omasuyo con el del Urcosuyo que viene desde la provincia de los lupaga, Pucarani es la entrada a Ancoraines y los yungas. Desde el camino de las relaciones comerciales de la ciudad se establecen los contactos entre el universo mestizo urbano y las corporaciones rurales nacientes en la presión colonial. En la amplia y heterogénea provincia de Larecaja ocurre lo mismo. Los pueblos de Sorata en primer lugar, con el 32% de la provincia, junto con Hilabaya, Combaya y Quiabaya, suman el 58% de la contribución provincial de migrantes. Son pueblos contiguos en la ruta del camino del Omasuyo entre Cusco y La Paz. Algo particular ocurre con Copacabana en Omasuyo. El pequeño y tradicional poblado peninsular tiene registrados en La Paz 29 efectivos, el 34% de su provincia. No podemos explicar esto en términos de las rutas comerciales, salvo por la cercanía de Yunguyo y Zepita, que contribuyen con el 50% de la migración lupaga a La Paz. Podría tratarse de gente de origen uro que mudaba de situación social; pero, también pareciera ser una estrategia dirigida, en el caso de Copacabana, por el curaca Lope J. Maita Capac. La contribución de la población uro se manifiesta también con la importancia de Moho,[34] que aportó el 78% de la migración de Paucarcolla a La Paz, y la referencia a por lo menos ocho personas registradas sin pueblo como uros de distinto origen dentro de la provincia de Pacajes. De cualquier manera, se puede apreciar una concentración de la migración en determinados pueblos

34. Moho y Comina tienen un alto componente de población uro; ver Bouysse (1975, 316). Sobre los uro como categoría social mutante, ver Wachtel (1978).

dentro de estas provincias de la jurisdicción de La Paz, que podemos relacionar con las rutas comerciales de una ciudad que se convirtió en el tambo de todo el altiplano[35].

La movilidad de la que hizo uso la población indígena en el siglo XVII se puede también apreciar en el radio de influencia de las migraciones hacia La Paz. Junto con las provincias mencionadas, tenemos algunos de los pueblos de la jurisdicción de Charcas y también de Arequipa y un buen contingente de los más variados lugares pertenecientes a la ciudad del Cusco. Junto con la gente que dejó la propia ciudad de los Incas, se registran migrantes desde Azángaro y Lampa en el Collao, desde Canas y Canchis, Chilques y Masques e incluso Anta y Urubamba.

5.3 Diferenciación sexual en las estrategias de migración

Finalmente, los datos nos permiten también hacer algunas apreciaciones si diferenciamos las migraciones por sexos. En general, las provincias se acercan a las proporciones promedio de hombres y mujeres migrantes en la gruesa total de los datos. Sin embargo, dentro de los pueblos en el conjunto de las provincias aparecen algunos desniveles. En Omasuyo, la provincia más numerosa en cuanto a efectivos presentes en La Paz, con 86 registros que significan el 17% del total de migrantes que recuerdan su origen, las mujeres eran 68, un 79% del total del total provincial, ligeramente superior al 77% que significaban las mujeres en el universo de registros. Dentro de la provincia, los pueblos más representados, Copacabana con el 34%, Pucarani con el 21% y Guarina con el 13%,

35. "El rostro de La Paz, tiene el gesto fisiognómico de estos días coloniales, de una poderosa fuerza de creación e impulsión... Su crecimiento estuvo unido a su desarrollo económico y al crecimiento de su población, siendo La Paz la ciudad altoperuana que agrupó en su seno a los artesanos de iniciativa, a los arrieros traficantes, a los pequeños industriales que elaboraban el chocolate, las velas, los cigarrillos, que exportaban la coca, las chalonas y productos agrícolas. Económicamente La Paz fue el gran Tambo del Alto Perú, centro de intercambio y agitación comercial"; en Otero (1975, 179).

tenían un componente femenino superior: un 86% del total del pueblo en Copacabana, 89% en Pucarani y 82% en Guarina, es decir una migración acentuadamente femenina en relación con el conjunto. Lo mismo ocurre en Larecaja donde el pueblo de Sorata, el más representado, tenía registradas 19 mujeres de un total de 20 migrantes en el servicio doméstico de La Paz.

El sistemático envío de las mujeres por algunos pueblos reafirma lo que ya indicaba la proporción de los sexos en el conjunto de registros. Si del total de los registros el 77% eran mujeres, en los pueblos mejor identificados, la proporción de ellas era mucho mayor. El caso de la provincia de Pacajes es todavía más indicativo al respecto. De 78 registros en total, 69 eran mujeres, un 88%. Al interior, algunos pueblos con escasas personas registradas, como Caquingota, Calacoto, San Andrés de Machaca y Callapa, sólo tenían efectivos femeninos representados en el servicio doméstico de la ciudad. En otros más numerosos como Tiaguanaco, Guaqui y Caquiavire, también ocurría lo mismo; sólo enviaban mujeres. Los nueve hombres que se registraron se distribuyen entre los pueblos de manera solitaria, uno de Achocalla, otro de Curaguara, uno más de Tiaguanaco; sólo de Viacha se registraron cuatro efectivos masculinos y completaban los nueve huerfanitos uros que se dijo provenían del Desaguadero.

Ello no obstante, tenemos la posibilidad de reconocer una situación contrafactual en la provincia de Chucuito: de los 44 registros en los que se reconoció un origen lupaqa, sólo 17 eran mujeres, un 39% muy distante de las proporciones globales entre los sexos y de cualquiera de las observadas de los otros casos provinciales o pueblos representativos. Incluso, sólo es en Zepita donde la migración fue mayoritariamente femenina, siete de 10 registros. Del resto de los pueblos lupaqa, salvo de San Antonio de Esquilache, pueblo minero desarrollado en ese período con población migrante y que incluimos en la provincia de su localización, la mayoría de los registrados en La Paz fueron hombres. Es interesante, acá, cruzar otras variables que las que nos da acceso al padrón. Al preguntar por las 77 mujeres

registradas como cónyuges de servidores masculinos, descubrimos que 15 de ellas, casi un 20%, eran lupaqas: nueve de Yunguyo, tres de Chucuito y tres de Ilave. Remitiéndonos al dato pormenorizado de los registros, vemos entonces que de los 10 hombres de Yunguyo que se registraron, nueve estaban casados con mujeres del lugar y el otro vino con ellos. Lo mismo ocurre en el caso de los Chucuito e Ilave: fueron a la ciudad acompañados de sus familias. No tenemos entonces el mismo fenómeno de expulsión sistemática de población femenina hacia la ciudad que vimos en el conjunto. Acá, por lo menos desde Yunguyo, se establecieron miembros de un ayllu en la hoyada paceña, donde se hacía un control intermedio entre el altiplano occidental del lago y los valles yungas donde se asentaban mitimaes.

La forma de las relaciones entre los pueblos y la ciudad es distinta de acuerdo a las expectativas de los actores sociales campesinos frente a las posibilidades que les otorgaba la cercanía de una ciudad como La Paz. Algunos pueblos expulsaron parte de su población femenina en una manifestación extrema de su casi total incapacidad de reproducción. Otros, acordaron con los vecinos una posibilidad de alianzas mestizantes a cambio de prestaciones de dependencia personal. No es extraño entonces que algunas hermanas, sobrinas e incluso hijas de los curacas, figuraran registradas en las casas de los vecinos. Pero también, algunos pueblos instrumentaron las funciones urbanas en la perspectiva de las necesidades de la reproducción de sus grupos sometidos a la presión fiscal y la competencia de los agentes del mercado por sus efectivos masculinos. Estudios de otras ciudades, cuyas áreas de influencia se pueden medir en base a documentos tan ricos como éste, pueden dar nuevas luces al respecto.

5.4 Análisis comparativo de las estrategias de migración

Actualmente, conocemos mucho mejor la movilidad que tuvo la población andina en el siglo XVII. Los estudios de demografía histórica nos han enseñado que "los indios no han habitado siglo tras siglo en un

mismo lugar".[36] Fue durante el siglo XVII, que esa movilidad adquirió proporciones sorprendentes. Lo que trato de demostrar es que fue una táctica de administración de la explotación: los pueblos dispersaron sus efectivos buscando ocultarlos de las exacciones fiscales y activar distintos mecanismos de captación de recursos. No fueron extraños tampoco los esfuerzos individuales en las fugas. Gente que encontraba un mundo abierto a nuevas alternativas fue atraída por nuevos espacios sociales en una geografía económica cambiante. Una tensión creciente entre el control cacical y/o comunal y esta dispersión fue manifiesta desde antes de la numeración de 1684. Recordemos las fechas en que los testigos afirman haber migrado, en La Paz según este padrón de los servidores, y en Oruro en la misma fecha, hacia 1660, época de la tensión generalizada del conjunto social.[37] Es fundamental en el entendimiento de este proceso que analicemos de manera pormenorizada los mecanismos y resortes de las migraciones. Se han iniciado felizmente los estudios en esa dirección, y en el análisis que hemos presentado, tratamos de continuar y enriquecer, lo que sigue por hacer una ardua tarea.

Los datos de 1645[38] y de 1684 nos muestran radios de movimiento migracional sorprendentes. Hacia fines del siglo XVII, el 12.5% de los

36. Ver Sánchez Albornoz (1982-A). Todo el trabajo del profesor Sánchez Albornoz nos ayuda al entendimiento de este proceso, desde su indispensable "Indios y tributos..." (1978) hasta el resumen comparado de las grandes numeraciones de 1575 y 1684/1692 (1983). Ver también Saignes (1985).
37. Para las tensiones de la "relocalización" de la mano de obra, ver Saignes (1984), y la ampliación del tema, en Saignes (1985). Hemos hecho una apreciación al respecto, ver nota (29); también queremos remitir a Glave (1987), particularmente la segunda parte del texto.
38. Nos referimos a la numeración que el Marques de Mancera mandó hacer a los curas de los pueblos de las provincias de la mita, y sintetizada por el contador F. Bolívar. Ver el estudio de este conjunto de datos en Sánchez Albornoz (1982). Los documentos están completos en AGNA. IX 17,1,4 y 20,4,4. En términos de este tipo de fuentes fiscales y de datos agregados en el siglo XVII, para los pueblos tributarios de la mita que hoy pertenecen al territorio peruano, el único registro de su situación es este conjunto completo de padroncillos hechos por los curas; sus padrones correspondientes a la numeración de Palata fueron retirados del material que se conservaba en Buenos Aires y enviados a Lima, donde ahora sólo conocemos algunas hojas sueltas.

forasteros en Chayanta eran de Canas y Canchis.[39] Proporciones similares tenían los originarios de la referida provincia cusqueña en el Pueblo de Chaqui, en Porco.[40] Desde los más diversos rincones, los migrantes se trasladaban a pueblos de los valles calientes,[41] exentosde la mita. Ejes de la organización del espacio, las ciudades de Lima y Potosí eran receptoras de migrantes de los pueblos más alejados de todo el espacio peruano. Estudios monográficos más específicos comienzan a mostrarnos los radios de influencia de ciudades y pueblos. En 1689, el pueblo chumbivilca de Livitaca recibía migrantes de su misma provincia, de las provincias vecinas de Collaguas, Canas y Canchis, Chilques y Masques. Algunos se trasladaban desde lugares más lejanos como el Collao, pero el área de influencia de un pueblo ubicado a trasmano de las grandes rutas era relativamente reducida.[42] Arequipa, a tono con el intenso contacto comercial con Cusco, recibía un fuerte contingente de esa ciudad, pero la mayor parte de sus migrantes se reclutaba de los Collaguas, etnia especializada en el trajín del vino desde la ciudad a las provincias de arriba.[43] En Cochabamba, los padrones demuestran cómo las migraciones se hacían por etapas, saliendo los hombres a pueblos cercanos a sus reducciones, casándose en ellos y luego mudando la familia a asentamientos más alejados y estables para su futuro. Las mujeres del altiplano migraban solas a la ciudad de Potosí, como hemos visto en el caso de la población rural femenina hacia La Paz, y luego se desplazaban con sus familias al

39. Ver el análisis de los pueblos Canas y Canchis y Quispicanchis en relación a la mita, en Stavig (1987).
40. Ver AGNA, IX 17, 1, 4.
41. Provincia de Larecaja y provincia de Cochabamba; ver Saignes (1985-A) y Sánchez Albornoz (1983-A).
42. Ver los padrones del pueblo correspondientes a la visita que ordenara hacer de su diócesis el obispo cusqueño Mollinedo, en Villanueva (1982, 319). El material de la visita eclesiástica de Manuel de Mollinedo es un importante complemento al que se obtiene de los padrones del tipo de los que ahora estamos analizando. El trabajo con el material de Livitaca ha sido finamente analizado por López de Beltrán en un estudio titulado: "Envejecimiento y migración en unacomunidad andina: Livitaca en 1689", manuscrito por publicar, en **Revista Andina** (comunicación de la autora).
43. Ver BN. Ms. B 415; AGN.JR. leg. 17 C.46; AGN.JR. leg. 21 C.55.

valle.[44] Realizaremos ahora un esbozo comparativo de las migraciones hacia La Paz, para servicio doméstico, y la migración hacia las estancias de puna adscritas a un pueblo de Paucarcolla, en 1645. Buscamos obtener algunas apreciaciones generales para entender los procesos de migración que las referencias analizadas enriquecen respecto al panorama alcanzado por otros estudios.

Al analizar los datos de la ranchería del convento de La Merced, vimos que se tenían registrados en ella varias mujeres y una familia completa proveniente del pueblo de Moho, en la provincia de Paucarcolla. No se trata del lugar más representado en cuanto a migrantes en La Paz, pero era un pueblo adscrito a la administración eclesiástica y civil de la ciudad del altiplano y con contacto permanente con la dinámica regional del espacio del trajín y la posta urbana redistribuidora que era aquella ciudad. Descifrando los datos que disponemos de Moho para 1645, encontramos una frecuencia de migraciones reveladora. Expliquemos primero el sistema que tomaremos para el análisis.

El pueblo de Moho, ubicado en la orilla oriental del lago Titicaca, tenía una presencia muy numerosa de forasteros que lo hacía destacable en el conjunto de los collas omasuyos. De una manera que estamos por interpretar, su localización incluía una extensa franja de estancias de punas que se extendían en el límite alto de la entrada a las yungas orientales, pobladas por forasteros provenientes de las más variadas latitudes. Los grupos étnicos del camino de Urcosuyo distribuían las más altas frecuencias de familias destacadas en esas punas. Así como en La Paz pudimos apreciar la presencia predominante de las provincias del contorno, y particularmente de los pacaje, en Moho encontramos:

- Una presencia muy pequeña de indios de la propia provincia de Paucarcolla, equivalente al 7% de los 453 forasteros que reconocían procedencia;

44. Ver el aludido estudio de Sánchez Albornoz (1983-A) sobre Sipe Sipe en Cochabamba.

- Una concentración de indios del camino desde el Cusco por el Urcosuyo, que representaba el 56% del total, de los cuales particularmente los pobladores de la provincia colonial de Cabana y Cabanilla representaban el 27% del total. Collas urcosuyo y canas representaban casi el 35% del total. Los omasuyos de Azángaro, hacia donde se dividía el camino desde el Cusco por el lado urco y el uma donde estaba ubicado el pueblo de Moho, tenían también una considerable presencia pero inferior a la de los urcosuyo;

- Desde los yungas, particularmente desde Larecaja, se destacaban también efectivos hacia la puna, confirmando que la provincia oriental no sólo era receptora de migrantes sino también participaba de la movilidad general y las filiaciones alternas de todo el conjunto campesino. En Moho, de los 453 forasteros jefes de familia que registramos, Larecaja enviaba el 8%.

Así, podemos ver distintas áreas de atracción, explicables por los espacios articulados y las relaciones culturales. Claro que los datos de Moho responden a las familias completas de migrantes rurales y no a las características particulares del universo de los datos de servidores de La Paz que hemos analizado. Pero del conjunto de datos de Moho, un grupo de forasteros nos resultó especialmente llamativo: 59 familias completas, que representaban el 13% del total de los que reconocían origen, eran yanaconas empadronados en las Cajas Reales de la ciudad de La Paz.[45]

Podemos extraer entonces una conclusión general de esta comparación. La movilidad era una de las tácticas antifiscales que desarrolló la población nativa en el siglo XVII. En La Paz, los indios que se empadronaron como yanaconas fueron muchos, buscando así una forma estable de adscribirse a una categoría exenta de la mita, pero su residencia no estaba propiamente en los arrabales de la ciudad. Acá,

45. Toda la información ha sido tomada de AGNA. IX 17.1.4.

encontramos un contingente numeroso que demuestra esa realidad, pero también, lo que queremos subrayar al incorporar a la reflexión estos datos, nos revela el movimiento inverso de los flujos femeninos hacia las casas de vecinos en la ciudad. Muchos núcleos campesinos se registraron en la ciudad fugando de sus lazos con los pueblos; pero, inmediatamente se asentaban en otros, ubicados en el espacio articulado del altiplano, mientras otros contingentes, particularmente femeninos y de niños, eran trasladados al casco urbano propiamente, aceptando otras condiciones de relación con los vecinos conocedores de las prácticas campesinas a las que adecuaban sus estrategias de relación.

6. Servidumbre doméstica y mercado laboral femenino: entre los conciertos y la subordinación

En 1680, fue promulgada en Madrid la Recopilación General de Leyes de Indias; en medio de las mutaciones que hemos señalado, el sistema colonial era un organismo maduro que había producido una frondosa legislación, erigida sobre ásperas discusiones y enconadas disputas, sobre todo por el recurso a la mano de obra. No se trataba de un análisis de los cambios que sobre el tratamiento de las relaciones laborales se habían producido, era un compendio que acercaba las autoridades y los litigantes al estado de las cosas sancionado legalmente. Sabemos entonces que, formalmente, los servicios personales gratuitos estaban prohibidos, y que cuando no mediaban disposiciones pertinentes para adquirir los servicios de un indio era necesario el acuerdo entre las partes, sancionado en un **concierto**. Entre estos conciertos, un tipo era aquel que se hacía para **servir**. Nuevamente, en teoría, esos conciertos debían ser sólo por un año y no más, expresándose así la voluntad estatal de no desvincular los efectivos de sus relaciones con los pueblos ni permitir compromisos serviles amparados en adelantos monetarios. Es aquí que se incorporan las determinaciones referentes al **servicio doméstico**. Las leyes entonces no hablan de hombres sino específicamente de **mujeres**. Al promediar la mitad del siglo XVII, ya la estructura laboral en la población sujeta a servidumbre doméstica estaba circunscrita a la captación de las mujeres.

Las mujeres estaban atadas al destino de los varones; siendo casadas, se prohibía que se concertaran a servir en casa de españoles sino era con el acompañamiento del marido. Las solteras, queriendo estar en sus pueblos, tampoco podían ser obligadas a servir en las casas de españoles, siendo aquello riesgoso a la reproducción del grupo. Estando en dependencia y control de los padres, era necesaria la aprobación de los mismos para acceder al concierto de servicio.[46]

Lo que hemos visto niega toda la legislación respecto al servicio doméstico. Las normas podían y seguro eran invocadas para casos individuales en donde se presentaban litigios, pero en lo que atañe a los conglomerados humanos y las relaciones sociales, entre las "repúblicas", el espíritu de la ley quedaba en mera expresión de política poblacional incumplida, como violadas eran las normas que prohibían la convivencia de las "repúblicas". Las mujeres, por inclinación propia, dejadas por sus compañeros con la prole en serias dificultades de sobrevivir, se concertaban con vecinos o con sus propios familiares o paisanos en la ciudad para trasladar su reproducción y la de sus hijos. Otras eran enviadas por los propios ayllos y pueblos en una estrategia de sobrevivencia. En las ciudades, la reproducción y el contacto con los hombres era esporádico, como lo vimos, y no se constituían parejas que hubieran atado el destino de los maridos al de las siervas o el de ellas al de los peones y viajeros que no podían reproducir una familia en estabilidad territorial: de alguna manera, la especie se perpetuaba en nuevas condiciones, las que el sistema de dominación les permitía.

Un conjunto de testimonios de mujeres cusqueñas, entre 1664 y 1695, nos permitirá completar la imagen que al respecto de la subordinación femenina en la servidumbre urbana y su papel en la producción de un nuevo mestizaje cultural, nos ha dejado el padrón paceño. Revisando un rico grupo de escrituras protocolizadas ante los llamados "escribanos de naturales", descubrimos nuevamente el escalón social de servidumbre

46. Ver los extractos de Zavala (1979, 161).

femenina en las ciudades. No haremos acá el análisis de conjunto de la vida indígena en la ciudad del Cusco, sólo incidiremos en las referencias al tipo de "conciertos" laborales que correspondían a las mujeres.[47]

6.1 Elaboración de chicha

Como lo habíamos mencionado antes, las mujeres aparecen como "chicheras", tanto como propietarias de esos establecimientos, como también trabajadoras en los mismos. En 1667, Juana Sisa se concertó con María Choque Sisa para hacer chicha por un año, sacando cada semana bebida de dos cargas de maíz. La india, Sisa, como muchas de las mujeres que se adscribieron a ese universo de servidumbre y aculturamiento mestizo urbano, debía trabajar en el establecimiento de otra india, cumpliendo con una tarea predeterminada, sin señalamiento de jornada y sujetándose a su cumplimiento bajo pena de ser considerada "falta" y completarla más allá del año pactado. Como cualquiera de los conciertos, éste implicaba un adelanto monetario a manera de "enganche". Otras formas de trato también se podían dar,como el que la chichera doña María Quispe Sisa hizo, en 1671, con un indio de San Blas que se comprometió a trabajar para ella en la elaboración de la bebida por jornada diaria de trabajo, pagada a tres reales y la ración de comida, igualmente por el año de plazo que establecían las leyes para los conciertos. También, algunas indias, como Juana Sisa en 1694, se concertaban con dueños de chicherías, como Juan de Castro, para servir en casa y hacer la chicha, hasta el cumplimiento de una cuota para las que recibían un adelanto, estándoles permitido tener ellas mismas parte en el negocio.

La elaboración de chicha era una de las labores que en el campo estaban en manos de las mujeres, que cumplían en ella con las normas de reciprocidad con los curacas que usaban la bebida como don y como

47. AHC. Escribanos de Naturales 1677-1705. AHC. Prots. Solano 1664-1667 y 1671-1673; Xaimes 1687-89 y 1694-96.

negocio, reproduciendo en otro contexto la obligación que venía desde el período prehispánico.[48] En las ciudades, particularmente las de alta concentración de indígenas pasajeros y migrantes como Cusco, el consumo de la chicha implicó un ambiente cultural de encuentro y recreación socializada de representaciones mentales del mundo. Las mujeres cumplieron ahí un activo papel de agentes del cambio y mostraron también sus capacidades de adaptación y posibilidades de ascenso social. No era en estas actividades donde la situación de subordinación se manifestaba tal como hemos estudiado.

6.2 Servidumbre y cocina

Podemos ver ahora las referencias que nos ofrecen los testimonios de las indias que se concertaban para el servicio doméstico específicamente. En el detalle, muchas de las biografías de las mujeres que servían en La Paz se nos representarán en momentos de sus decisiones que no aparecían en el padrón de 1684.

Algunas indias, como María Payco en 1671, soltera natural de Lamay, se concertaban con españoles para servirles por el año establecido en la ley. Siempre se señalaba el salario, que en el caso de la Payco era algo más alto que el peso mensual que se solía pagar a las servidoras, el más bajo de cuanta categoría laboral se encuentre en los protocolos.[49] Aparentemente, ese monto superior del pago se debía a que el tipo de contrato que comentamos se hacía para acompañar al contratante. Alonso de Alarcón, probablemente un minero, al pueblo de Pucará y ahí "guisarle de comer, lavar ropa blanca y hacer todo lo demás que se le mandare". Es interesante anotar la movilidad que implicaba para una mujer, que seguía reconociendo su origen campesino, que hacía conciertos en la ciudad como servidora, trasladarse a otro pueblo muy

48. Las indias que hacían chicha como en tiempos del Inca eran llamadas "marmullas". Ver ANB.EC 1685.22 y 1675.22.
49. Ver Gibbs (1979, 38). En el texto se verá un panorama general de los empleos de los indios.

lejano a plena disposición de un minero. Para ir, recibía un adelanto de 10 pesos, que no sabemos si serían, en el caso de estas solteras, un apoyo al cumplimiento de las tasas del pueblo.

Hubieron casos en donde el sometimiento resultaba evidente. En 1687 por ejemplo, Ines Sisa, soltera natural de Langui, se concertó con un vecino, el Capitán Diego de Raya, para servir en su casa por seis años. El compromiso de esta Sisa era para cocinar y "hacer todo lo que se le mandare". Entre las condiciones que se establecía debía cumplir la india de Langui, estaban por supuesto las de no ausentarse ni dejar por ningún motivo el trabajo. Dado el tiempo del contrato, lo que era ya una oprobiosa sujeción, se convertía en un abuso tal que no por la ingenuidad (o descaro) con que fue declarado deja de sorprender. En este caso además, preocupado por garantizar la subordinación absoluta de la joven caneña. Raya estableció que, además, ella no podía concertarse con ninguna otra persona en la ciudad. El salario anual en este caso era de sólo cinco pesos, menos de medio peso mensual, que además se adelantó por lo correspondiente a cinco de los seis increibles años del trato, que fue hecho ante la presencia del propio protector de los naturales de la ciudad.

Algo más de lo que obtuvo Ines Sisa de Langui se podía ganar como servidora. Por ejemplo, el mismo año de 1687, Josepha Sisa de Surite se concertó para servir de "cosenera" por dos años y "hacer todo lo que le mandare" por parte de don Agustín Jara de la Cerda. Si como es de suponer, en Cusco, las casas tenían una servidumbre tan numerosa como las de La Paz, el prominente Jara tendría una de las grandes cohortes de siervas. Por eso, porque la Sisa de Surite era una viuda mayor, porque contaba con la garantía de su hermana Juana Bartola y varios otros indios de la parroquia de San Sebastián que tenían tratos para el proveimiento de servidoras con los vecinos, Jara le pagaría dos pesos mensuales y le adelantó 50 pesos en reales efectivos. Además, a todas las servidoras se les señalaba con mucho detalle la ropa que los contratantes les darían anualmente; algunas eran dotadas de piezas comunes y calzado, pero otras, como esta Sisa, debían recibir más

piezas en conjunto y algunas de calidades superiores, como telas de Quito y Huánuco y adornos, como topos, fajas y vinchas. En muchos casos, los salarios podían ser bajos, pero los detalles de las ropas que usarían las nuevas cholas urbanas eran muy específicos.

Podríamos hacer apreciaciones muy puntuales respecto a esta mujeres, en vista que los datos son más bien cualitativos y no en conjuntos agregados como en La Paz, pero basta con estos señalamientos generales que permiten relacionar el conjunto paceño con estos mecanismos de captación en sus características tan específicas. Las referencias cusqueñas no sólo hablan de mujeres de los pueblos enganchadas en las ciudad, sino también de mujeres que venían de otras ciudades como Potosí, recordando el caso paceño de las migrantes de esas ciudades mineras como la mencionada, u Oruro. No podemos, sin embargo, hacer una geografía de las migraciones como en La Paz, en vista de no tener los datos agregados por conjuntos como felizmente ocurre con el padrón que analizamos. Podemos sí constatar el uso de denominativos funcionales: las mujeres **Sisa** fueron producto de ese proceso de desarraigo y mestizaje cultural que se desarrolló en las ciudades andinas enclavadas en la región surandina. Incluso, nuestros datos nos permiten afirmar que no sólo se produjo la subordinación femenina a la servidumbre doméstica en las casas de españoles, también existen otros casos, como el de nuestra ubicua mujer, **María Sisa** -esta vez también de Surite como otra Sisa que conocimos-, que se concertó como muchas otras, con nada menos que Juana Sisa, india para servirla por seis meses. Catalina Sisa, soltera de una de las parroquias cusqueñas, se concertó con Matías Urco Guaranga por un año como "cosenera" y "hacer todo lo que se le mandare", como rezaba cualquier concierto de servidora con patrón español. El caso cusqueño confirma la generalización de una especialización sexual en la servidumbre doméstica y una subordinación oprobiosa, en el escalón más bajo de la estructura laboral y social de la mujer campesina desarraigada e incorporada en esas nuevas ciudades mestizas donde nacieron los nuevos indios de los Andes del siglo XVIII.

6.3 Amas de pecho: subordinación, mestizaje y explotación

Hemos podido establecer un análisis paralelo al del padrón paceño, en base a los conciertos de trabajo que las mujeres de las provincias cusqueñas hicieron en determinadas labores, como hacer chicha y particularmente en la cocina, lavado de ropa y lo concerniente al servicio doméstico. Gracias a esos testimonios sabemos algo más del sistema de servidumbre doméstica, como los mecanismos de la captación que quedaron registrados en la documentación de una ciudad andina. Esos mecanismos, representados bajo la forma de "conciertos" individuales, nos acercan a la subordinación general de género y a la profunda red social de vínculos de dominación entre las "repúblicas". Pero, fueron un conjunto de arreglos de otro tipo, los más numerosos, los que nos llevaron a analizar esta documentación que atañe a la situación de las mujeres en la servidumbre urbana: los **conciertos de ama**.

No podemos hacer estimaciones del conjunto agregado de las escrituras que tendríamos a nuestra disposición, sólo afirmaciones obtenidas de una atenta observación de los protocolos. En base a una muestra obtenida de esa manera, resulta claro que la mayor cantidad de conciertos hechos por mujeres, de una frecuencia similar a la de cualquiera de las actividades de los varones, como fueron por ejemplo los conciertos de arrieros, fueron los que hacían las indias para ser amas. En esos tratos, mujeres de las más diversas procedencias, desde la ciudad de Huánuco pasando por las parroquias cusqueñas hasta los pueblos del sur, como Catca, Acos y otros, se comprometían por un año y hasta dos, para servir de amas y "dar de pechos" a criaturas recién nacidas.

Los tratos involucraron a mujeres casadas, aunque algunos casos señalan la ausencia del marido, como en los datos de las mujeres en La Paz. En general sin embargo, no se especifica si las casadas hacían vida conyugal. Junto a las madres indias, también tenemos solteras con hijos y simplemente solteras. Suponemos que estas amas tendrían las más diversas edades, pero aparentemente eran mujeres jóvenes; los datos no nos permiten asegurar esto con evidencias.

Por su parte, los vecinos que las concertaban no especificaban mayormente el origen de los pequeños a los que se criaría con la leche de los pechos de las contratadas y el cuidado que ellas les dieran. Algunas veces, se afirmaba que eran niños "botadillos" o "expuesto a las puertas" de la casa. Conociendo los datos paceños podemos sospechar los más diversos tratos para conseguir estos nuevos vástagos de la aculturación y la explotación. Efectivamente, algunos indios podían dejar abandonados los niños, pero más probable que los vecinos establecieran tratos para conseguirlos en función de ensanchar el escalón de servidores tal como lo vimos en La Paz. Resulta llamativo descubrir que muchas veces, los contratos se hacían con anticipación a la fecha en que nacieran las criatura. A menudo, se concierta una india para de inmediato comenzar su servicio, pero también se encuentran casos en que se establece una fecha posterior a la del contrato para iniciarlo. Los vecinos esperaban el nacimiento de un niño, que alumbraría en sus casas, entre su servidumbre, pero prefería liberar el tiempo de la madre para otros menesteres y concertar otra india, que no sólo podría ocuparse del cuidado de la criatura sino también adiestrarse para continuar en la casa. También, podemos suponer que desde los pueblos se esperaba se envíen criaturas, arrebatadas a sus padres o dejadas por ellos mismos o por la madre solamente al verse dejadade su pareja. Algunas veces se afirmaba que los niños eran hijos de los concertantes, pero cabe entonces preguntarse el motivo que llevaba a éstos a contratar mujeres para que den el pecho a esos niños; siendo tan recurrentes los contratos, es de suponer que no se trataba de problemas físicos individuales sino de la existencia de niños que no tendrían la madre al lado. De cualquier manera, es en esta indefención y abandono de los niños donde se vuelve a afirmar el proceso creciente de desarraigo de la población que se reproducía en estas condiciones.

Los sueldos de las amas eran efectivamente los más bajos. Alguna vez se encuentran tratos por dos pesos mensuales o cantidades aproximadas, pero el grueso se concierta por un peso mensual y menos. Los adelantos, como en el caso de las cocineras y servidoras, eran casi siempre cercanos al total de lo pactado para el período total.

Nuevamente, podemos suponer que eran recursos que los pueblos podían obtener de esta manera. También las indias eran vestidas por los amos. Se les proporcionaba para comer la ración mínima que se daba a la servidumbre concentrada en las casas de españoles; se les vestía con ropa comprada en el mercado de los obrajes y producida en lugares muy distantes cuyos textiles eran muy apreciados, como Quito y Huánuco. Así, podemos registrar otras formas de aculturación y cambios en las formas mismas de la vida cotidiana de estas mujeres, de sus hijos y de los niños que ellas, en número sorprendente criaban dentro de las casas de los vecinos.

Es importante reflexionar respecto a la situación de las mujeres que eran sometidas a este "trabajo" -si así se lo puede llamar- con una frecuencia muy alta. Ya vimos lo que concierne a los niños que estaban involucrados en este sistema de ampliación de la servidumbre por parte de los españoles. Las mujeres que eran captadas también nos señalan el desarrollo de las formas de subordinación de género que descubrimos en el análisis de La Paz. Cuando se las concertaba, algunas veces se especificaba que no sólo darían los pechos y criarían los niños sino también se encargarían del lavado de sus ropas y ayudarían en la casa de sus amos. Sin embargo, aunque no se especifique, hemos adelantado que es de suponer que estas mujeres eran captadas en función de perpetuarlas en el servicio. No hablemos ya de las alteraciones hormonales y psicológicas que un uso extendido de esta forma de crianza infantil producía en las mujeres que eran captadas para ella, no era preocupación de los piadosos vecinos interesados en contar con una disputada dotación de servidores y recrear formas de servidumbre y sujeción de la población dominada.

Los datos que disponemos de una ciudad altoandina del sur, para el mismo período que fecha el padrón paceño, nos muestran una parte de las biografías de María Sisa, subordinada mujer de los andes, el eslabón más indefenso de la cadena de aculturación y ampliación de una nueva indianidad explotada que vería un mundo diferente: con los ojos de la soledad del "botadillo", de la solidaridad del sojuzgamiento compartido.

7. Conclusión

Desarraigo, mestizaje y subordinación: el cambio social en el Siglo XVII

Las casas de los vecindarios urbanos surandinos estaban dotadas de una cantidad considerable de servidores. En el sistema de servidumbre doméstica podemos apreciar una forma más de la nueva subordinación social y política de la población andina. Se desarrolló ahí un escalón social de servidores desarraigados de sus matrices culturales. Ese desarraigo se expresa en el estado que los ciclos familiares adquirieron en las vidas de las personas sujetas a servidumbre: niños sin padres, mujeres que criaban niños ajenos o procreaban otros sin padre, jóvenes solas que se socializaban en conjuntos femeninos fuera de sus pueblos. La reproducción biológica de las gentes implicaba contactos raciales de muy diverso tipo: indias con mestizos o mulatos, incluso blancos que no figuraban en las declaraciones de los padrones. En conjunto, la vida cotidiana de estos nuevos indios implicaba un proceso de mestizaje racial y cultural dentro de su subordinación estamental. Fue a través de los grupos más débiles de la población indígena que se inició esta nueva subordinación: las mujeres y los niños. De entre la prole de este grupo se reclutarían los arrieros peones de las recuas de mulas,[50] aquellos que en los caminos del nuevo mercado irían aprendiendo y compartiendo con los "soldados sueltos" españoles que hacían las Indias en sus andanzas. Como las mujeres en el servicio doméstico, los hombres en los viajes comían y vestían a la usanza de sus patrones, comenzando a pensar sus vidas y el mundo de una nueva manera. En el conjunto de la historia colonial peruana del siglo XVII, en los momentos del debate sobre las políticas laborales y de población, cuando todo el sistema se encontraba en la tensión de los cambios incubados desde hacía más de un siglo, en la vida cotidiana de las gentes descubrimos los mecanismos por los cuales el sistema social y las subordinaciones se mostraban en

50. La situación paralela en términos socioculturales de los arrieros ha sido presentada en Glave (1987).

sus nuevas características.El año 1699, el corregidor de La Paz nos dejó el testimonio de lo que había venido ocurriendo en la vida cotidiana de la ciudad. Como siempre, la autoridad despótica, frente a los estamentos sociales subordinados, pretendió imponer a su manera que las cosas no cambien:[51]

> "El señor Conde de Olmos Corregidor y Justicia Mayor desta ciudad de Nuestra Señora de La Paz Dijo que por quanto combiene en buen Gouierno desta republica que ayga distincion entre los sujetos de diferentes naturalesas y colores y se evite la comfusión de las personas con las semejanças de los trajes porque los mas de los indios sean acojido al traje de españoles contrauiniendo a lo dispuesto por reales ordenanças destos Reynos por lo qual Mandaua y mando que todos los dichos que se hallaren en el traje referido con Valonas Pañuelos y Espadas o cualquier Distintiuo de Español sea desnudado del dicho traje para que anden en el suyo propio natural segun en la forma igual a sus antepasados, y el que quisiere continuar en el uso muestren y manifiesten lisencia o priuilegio del superior y Real Gouierno destos Reynos y guarden prueba bastante dentro del tercero día de la publicación deste vando y de lo contrario se da comicion a todos los ministros de Justicia para lo executen imbiolablemente y ademas a los que usaren tener cauellos largos se les corte desde las orejas con dosientos asotes para que ninguno pretenda ignorancia. Se publique en las calles publicas desta ciudad a son de Campana que asi lo proveyo mando y firmo = Conde de Olmos.

Pero, como siempre, las cosas cambiaban.

51. El testimonio de ALP.EC C.39 E.9 1699.

Referencias Bibliográficas

ACTAS. **Actas capitulares de la ciudad de La Paz 1548-1562.** Instituto de Investigaciones Históricas y Culturales, La Paz. 1965.

BARNADAS, Josep M. **Charcas, orígenes históricos de una sociedad colonial.** Centro de Investigaciones y promoción del campesinado, La Paz. 1973.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse. "Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI", en: Noble David Cook (ed.), **Tasa de la visita general del Virrey don Francisco de Toledo.** Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. 1975.

BURKETT, Elinor. "Indian Women and White Society: The Case of Sexteenth-Century Perú", en: Asuncion Lavrin (ed), **Latin American Women: Historical Perspectives.** Wesport. 1978.

CRESPO, Alberto. **Historia de la Ciudad de La Paz. Siglo XVII.** Lima, 1961.

ESCOBARI, Laura. **Producción y comercio en el espacio sur andinos. XVII.** Embajada de España en Bolivia, La Paz. 1965.

EVANS, Brian. "Census Enumeration in Late Seventeenth-Century Alto Peru", en: D.J. Robinson (ed), **Studies in Spanish American Population History,** Dellplain Latin American Studies, Boulder. 1981.

GIBBS, Donald. "Cuzco 1680-1710: An Andean City Seen Through its Economic Activities". Disertación doctoral inédita, University of Texas, Austin. 1979.

GLAVE, Luis Miguel. "Trajines: un capítulo en la formación del mercado interno colonial". **Revista Andina** No.1, Cusco. 1983.

El virreinato peruano y la llamada "crisis general del siglo XVII". Cuadernos de Historia No. 2, Universidad de Lima, Lima. 1986.

"La producción de los trajines: coca y mercado interno colonial". **HISLA** No. 6, Lima. 1986-A.

"Comunidades campesinas en el Sur Andino, siglo XVII", en: Alberto Flores Galindo (ed). **Comunidades campesinas, cambios y permanencias.** Centro de estudios Sociales Solidaridad, Chiclayo. 1987.

GLAVE, Luis Miguel y REMY, María Isabel. **Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI y XVII.** Archivos de Historia andina, Cusco. 1983.

HANKE, Lewis. **Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria, Perú,** T. VI, Biblioteca de autores españoles, Madrid. 1980.

HANKE, Lewis y MENDOZA, Gunnar. **Guía de las fuentes en Hispanoamérica para el estudio de la administración virreinal española en México y el Perú, 1535-1700.** Organización de estados Americanos, Washington. 1980.

HARDOY, Jorge y ARANOVICH, Carmen. "Urban Scales and Functions in Spanish America Toward the year 1600". **Latin American Research Review** V:3. 1970.HELMER, Marie. "Juli, un experimento misionero de los jesuitas en el Altiplano andino (siglo XVI)". **Boletín del Instituto Riva Agüero** No.12, Lima. 1983.

JELIN, Elizabeth y FEIJOO, María del Carmen. **Trabajo y familia en el ciclo de vida femenino: el caso de los sectores populares de Buenos Aires.** Estudios CEDES, Buenos Aires. 1984.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos. **Relaciones geográficas de Indias.** Biblioteca de Autores Españoles, Madrid. 1965.

LARSON, Brooke. "Producción doméstica y trabajo femenino indígena en la formación de una economía mercantil colonial". **Historia Boliviana.** III:2, Cochabamba. 1983.

LOPEZ B., Clara. "Envejecimiento y migración en una comunidad andina: Livitaca en 1689". Manuscrito inédito, por publicarse. s/f.

MAURTUA, Víctor. **Juicio de límites entre Perú y Bolivia,** prueba peruana T. XI. Imprenta de Henrich y Comp., Barcelona. 1906.

MEIKLEJOHN, Norman. "Una experiencia de evangelización en los andes, los jesuitas de Juli (Perú), siglos XVII-XVIII". **Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina** No. 1, Cusco. 1986.

MELLAFE, Rolando. "Comentario". **Latin American Research Review** 5:3. 1970.

MONEY, Mary. **Los obrajes, el traje y el comercio de ropa en la Audiencia de Charcas.** Colección Arzans y Vela, La Paz. 1983.

OTERO, Gustavo. **La vida social en el coloniaje.** Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz. 1975.

ROMANO, Ruggiero y TRANCHAND, Genevieve. "Una encomienda coquera en los yungas de La Paz (1560-1566)". **HISLA** No. 1, Lima. 1983.

SAIGNES, Thierry. "Una provincia andina a comienzos del siglo XVII: Pacajes según una relación inédita". **Historiografía y bibliografía americanistas** No. XXIV, Sevilla. 1980.

"Las etnias de Charcas frente al sistema colonial". **Jahrbuch für Geschichte... Lateinamerilas** No. 42, Colonia. 1984.

Caciques, Tribute and Migration in the Southern Andes, Institute of Latin American Studies, University of London. 1985.

Los Andes orientales: historia de un olvido. Centro de Estudios de la Realidad Social, La Paz. 1985-A.

En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV-XVI). Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz. 1986.

SANCHEZ ALBORNOZ, Nicolás. **Indios y tributos en el Alto Perú.** Instituto de Estudios peruanos, Lima. 1978.

"Migraciones internas en el Alto Perú: el saldo acumulado en 1645". **Historia Boliviana** II:1, Cochabamba. 1982.

"Migración y trabajo. Los indios de Arequipa, 1571-1645", en: **De Historia e historiadores: homenaje a José Luis Romero.** Siglo XXI ed., México. 1982-A.

"Mita, migraciones y pueblos. Variaciones en el espacio y en el tiempo. Alto Perú, 1573-1692". **Historia Boliviana** III:1, Cochabamba. 1983.

Migración rural en los Andes, Sipe Sipe 1641". **Revista de Historia Económica** No. 1, Madrid, 1983-A.

STAVIG, Ward. "La comunidad indígena y la gran ciudad: los naturales del Cusco y la ciudad minera de Potosí durante la colonia", en: Alberto Flores Galindo (ed), **Comunidades campesinas, cambios y permanencias.** Centro de Estudios Solidaridad, Chiclayo. 1987.

VILLANUEVA, Horacio. **Cuzco 1689, economía y sociedad en el sur andino** (documentos). Archivos de Historia Andina. Cusco, 1982.

WACHTEL, Nathan. "Hommes d'eau: le problème uru aux XVI/XVII siècles". **Annales** No. 33:5-6. París. 1978.

ZAVALA, Silvio. **El servicio personal de los indios en el Perú** (estractos del siglo XVII). El Colegio de México, México. 1979.

ZULAWSKI, Ann. "Mano de obra y migración en un centro minero de los Andes: Oruro 1683", en: Nicolás Sánchez Albornoz (ed), **Población y Mano de Obra en América Latina.** Alianza América, Madrid. 1985.

La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII

Rosemarie Terán Najas

A partir de una reflexión sobre algunas formas de autorrepresentación de la ciudad de Quito en el siglo XVII, se intenta en este trabajo penetrar en el estudio de los elementos que conforman el proyecto social de las élites coloniales en su versión de un orden urbano. La identificación de esos elementos y el análisis de sus funciones permite develar la naturaleza de las estrategias dominantes y sus limitaciones.

1. Los símbolos constitutivos de la ciudad

Para mediados del siglo XVII, Quito aspiraba a plasmar de algún modo el proyecto de un orden social. La ciudad había nacido como expectativa de una sociedad ideal, estratificada y jerárquica, fraguada por los conquistadores y sus herederos, ansiosos por inaugurar un sistema de privilegios que reprodujera los moldes europeos. Más de un siglo después de su fundación. Quito pretendía contar con el perfil social, institucional y simbólico propio del orden urbano deseado. "Es ciudad que merece justamente ese nombre", decía el cronista Diego Rodríguez Docampo en su Relación de 1650[1], es "grande y populosa de las mayores de este Reino". El cronista clérigo basaba sus estimaciones de

población en la identificación del apropiado número de "vecinos y moradores" para la conformación de la sociedad urbana y de sus proporciones sociales. A la vez, la Relación destacaba la calidad de Quito como escenario del poder, provista de las instancias de rigor para su gobierno, debidamente balanceadas entre los poderes temporales y espirituales: la Audiencia y Cancillería Real, El Cabildo, Justicia y Regimiento, El Juzgado de Bienes de Difuntos, el Obispo, el Cabildo Eclesiástico, el Juzgado Eclesiástico.

Al describir la configuración social de Quito, Docampo parecía querer reproducir un orden estamental, en el que anteponía funcionarios y eclesiásticos a otros grupos de privilegio: encomenderos con renta en tributos, Capitanes y mercaderes de mayor y menor cuantía. Un incipiente proceso de ennoblecimiento y unos visibles signos de fidelidad al Rey le habían dado a Quito, la "Muy noble y muy leal", las condiciones para merecer la categoría de ciudad. Era, en consecuencia, un sistema consagrado y garantizado por el Rey el que se enaltecía a través del emblema de las Armas reales esculpidas en piedra en la portada del Cabildo quiteño, que Docampo resaltaba como un símbolo urbano de especial significación. Y así descrita, la ciudad presentaba en conjunto una cualidad adicional de orden político que el cronista también le atribuía; era una "república". Suponemos, por añadidura, que el proyecto del orden debía haber consagrado una determinada visión del pasado de la ciudad, un pasado célebre inscrito en el marco de una historia legendaria. Entre los sucesos que las descripciones coloniales usualmente arrojan se destaca con este carácter el hecho de la batalla de

1. La información que en este artículo se incluye sobre sucesos e instituciones de la ciudad en el sigo XVII está casi enteramente basada en esta Relación ordenada por el rey en 1648, "Descripción y Relación del Estado Eclesiástico del Obispado de San Francisco de Quito", en Marcos Jiménez de la Espada, **Relaciones Geográficas de Indias**, III, BAE, Madrid, 1965. El valor ideológico de la Relación nos indujo a adoptarla como fuente principal para el análisis. Datos sobre Docampo y sobre ciertos aspectos literarios de su obra consúltense en Hernán Rodríguez Castelo, **Literatura en la Audiencia de Quito, Siglo XVII**, Banco Central del Ecuador, 1980, pp. 101-104.

Iñaquito, episodio que evocaba la lealtad regalista de Quito, y que la ciudad conmemoraba con una capilla edificada en el lugar. Docampo, sin embargo, no registra el evento, pero construye un pasado de la ciudad sustentado en episodios que glorifican la acción de los personajes eclesiásticos y de la Providencia. En ese sentido, el milagro fue especialmente importante dentro del repertorio de los sucesos valorados históricamente.

A mediados de siglo, Quito en realidad estaba provista de los elementos de su constitución formal. Una serie de símbolos la distinguían respecto del campo. Sus fronteras deseables estaban ya demarcadas. Más allá de la especie de fortaleza central que conformaban los conventos congregados en el núcleo urbano, y que otorgaban a la ciudad la monumentalidad propia de una urbe[2], existía un cordón periférico extendido hacia los límites "extramuros", y destinado a la vida retirada de las recoletas y las ermitas. Esto implicaba que en las expectativas de la época la ciudad ya no crecería. Esos eran sus confines ascéticos.

De otro lado, estaban ya instaladas en Quito las instituciones urbanas que debían sortear el crecimiento demográfico previsible y sus secuelas en la disrupción de un orden deseado y de sus organizaciones básicas. Así, los conventos de monjas erigidos a fines del siglo XVI se encargaban de reclutar un sector femenino que al parecer iba quedando al margen del rígido sistema de herencia, o sufría con más rigor los reveses de fortuna: doncellas hijas de encomenderos, huérfanas o en peligro de pobreza, y algunas blancas "virtuosas" de baja condición. La casa de recogimiento de Santa Martha recluía divorciadas o mujeres que pedían nulidad de matrimonio, y las incorporaba a una vida espiritual" en prisión, única alternativa aceptable para la mujer fuera de la esfera

2. Según Fernando Checa y José Miguel Morán, la masiva concentración de casas religiosas le otorgaría su particular configuración a la ciudad barroca española. Interesa además destacar que por la forma en que la fiesta religiosa se integraba a la vida y al espacio urbanos, éstos autores formulan la idea de un "urbanismo religioso" en ese contexto, véase **El barroco**, Ediciones Istmo, Madrid, 1985, pp. 275-280.

conyugal. Desde 1565 el Hospital de la Misericordia fungía, a través de su Hermandad de la Caridad, de institución de beneficiencia. Entre sus actividades, esa organización sostenía doncellas pobres y fomentaba su matrimonio, con lo cual garantizaba la reproducción de la unidad familiar, insertando en esa célula básica de la organización social los cabos sueltos que generaba la sociedad. El ejercicio de la limosna, práctica que era teóricamente prioritaria para la Hermandad, debía beneficiar a los pobres y, especialmente, a las "familias vergonzantes" de la ciudad[3], cuya presencia no sólo advertía sobre una realidad, sino que resultaba imprescindible para sancionar la existencia de la diferenciación social. De hecho, la limosna institucionalizaba y petrificaba la distancia necesaria entre los estratos sociales.

Las cofradías urbanas, por su parte, conformaban la abigarrada red corporativa que articulaba la vida social. Todavía no se ha apreciado bien su función integradora dentro de la sociedad colonial, al presentarse como los espacios de sociabilidad y de socialización por excelencia del orden urbano. Ningún resquicio podía quedar al descubierto. El sistema de cofradías incorporaba el repertorio de sectores y grupos identificables en un todo jerárquico e ilusoriamente funcional. A la sombra de los templos y conventos se creaban entonces cofradías para españoles, indios, mulatos, negros; a veces autónomas entre sí, y otras veces, integradas estamentalmente como las que reunían españoles e indios. La Relación de Docampo da cuenta de una interesante gama de cofradías vigentes a mediados del siglo XVII, que combinaban las filiaciones étnicas con las estamentales y de oficios: los "comerciantes" tenían su cofradía en Guápulo, los "españoles" multiplicaban las suyas al cobijo de la mayor parte de iglesias y monasterios (de la "cinta de San Agustín", del Cordón, del Santísimo,

3. Sobre la hermandad del Hospital véase Federico González Suárez, **Historia General de la República del Ecuador**, Vol. II, CCE, Quito, 1970. Hay que subrayar también que varias de las obras pías establecidas por personajes pudientes de la época estaban destinadas a financiar dotes para matrimonios de doncellas huérfanas pobres.

de la Concepción, del Rosario, del Santo Crucifijo); las cofradías de "naturales" tenían cabida en Santo Domingo con la de "nazarenos", en la Compañía de Jesús, en San Francisco con la Veracruz. Sin embargo, para mediados del siglo XVII estas cofradías, a excepción talvez de las jesuitas, ya no mantenían su antigua exclusividad étnica, y admitían cofrades españoles. De esta calidad existía otra en San Agustín, de la Virgen del Carmen. Esto reflejaba que la ilusión separatista de las dos "repúblicas" -una para españoles y otra para indios- estaba siendo desplazado por el proyecto jerárquico integrador. El templo dominico, por su parte, auspiciaba la cofradía del Rosario de "mulatos y negros", la de "morenos" con la misma advocación, la de "labradores" de San Isidro, y la de los "escribanos" de San Jacinto[4].

Otros factores de disrupción requirieron la construcción de mediaciones sobrenaturales, que constituían las esferas naturales de ejercicio del poder religioso sobre todo como fuentes productoras del milagro. Concretamente, el santoral urbano conjuraba las amenazas que se cernían sobre la ciudad. La misma Relación de 1650 permite apreciar la vigencia, durante aquellos años, de un tema generalizado de invocación que involucraba un significativo grupo de altares urbanos. El altar de la Virgen de Copacabana en la Catedral, el altar de San Vicente Ferrer en Santo Domingo, los de la Virgen de Loreto y del Santo Cristo en la Compañía, y el de Nuestra Señora en el Hospital, gozaban de un prestigio público de primer orden por los milagros y socorros que concedían en "partos de mujeres y enfermedades". El carácter tan extendido de estas innovaciones constituía el indicio de una preocupación colectiva, probablemente derivada de los riesgos implícitos en un acelerado crecimiento demográfico -del que se hablará más adelante-, cuyos efectos habrían sido difícilmente controlados por la sociedad de la época.

4. Archivo de Santo Domingo, Leg. 20. Docampo no incluye esta cofradía de San Jacinto.

En un nivel similar de popularidad se encontraban las invocaciones vinculadas a las catástrofes naturales como erupciones, torrenciales, sequías y temblores, hechos a los que también se asociaban las pestes. A propósito de la erupción del Pichincha de 1575, la ciudad, por intermedio del Obispo, la Audiencia Real y los Cabildos, había hecho votos y promesas de veneración a la Virgen de la Merced por haber intercedido en el hecho. San Jerónimo quedó incluido en el mismo repertorio con ocasión del "grandísimo temblor" de 1582, que produjo destrucción y mortandad. Como veremos más adelante, a estas advocaciones se sumaron para iguales fines las Vírgenes de Guápulo y del Quinche, quienes migraban en frecuentes procesiones a Quito para los multitudinarios y largos novenarios. De las pestes aplacadas por la acción divina la memoria de la ciudad conservaba recuerdos imborrables. La de 1587, de tabardillas, viruelas y sarampión, había diezmado un gran número de criollos y, especialmente, de indígenas. Y la más cercana de Docampo, la de 1648, no fue menos catastrófica en sus efectos.

El tercer tema de invocación más difundido era el de la "conversión"[5], dirigida formalmente a los "pecadores". La Virgen de Copacabana, proveniente del Perú, se había destacado en este género de milagros. Sin embargo, este tipo de invocación adquiría en Quito su verdadero sentido en su vinculación con la Virgen de Loreto, cuyo culto y cofradía se levantó expresamente por los jesuítas para la conversión de indios. La descripción que Docampo hace del culto sugiere que la cofradía formaba indios conversos que estaban destinados a propagar la devoción, para así combatir "hechicerías, encantos y otras supersticiones". El hecho advierte, ciertamente, sobre la permanencia para

5. Las denominaciones dadas a las invocaciones corresponden a terminología usada en la época, que Docampo recoge. El tema de la conversión es abordado en otro marco por Carlos Espinoza. "La mascarada del inca: una investigación acerca del teatro político en la Colonia", en **Miscelánea Histórica Ecuatoriana**, II, Museos del Banco Central, 1989.

esos años de mediados delsiglo XVII de prácticas religiosas andinas que mantenían vivo, por contraparte, el espíritu misional[6].

Las labores jesuíticas de "conversión" en la ciudad aparecen como especialmente activas en lo que al adoctrinamiento se refiere. De hecho, -y como se verá después- la ciudad contaba con un importante contingente de población indígena residente que el mismo Docampo ayuda parcialmente a identificar. Su crónica proporciona información muy precisa, por ejemplo, sobre la existencia de parcialidades de indios que habitaban en las parroquias urbanas de Quito. Entre "Pillajos, Collaguazos, Añaquitos, Yzimbías, Tomavelas, Loloncotos, Mitimas, Angamarcas" sumaban cerca de tres mil almas, incluyendo setecientos tributarios. Por añadidura, en los pueblos más próximos a la ciudad, de Machángara, Machangarilla y Chillogallo, el cronista contabilizaba otros quinientos tributarios en un conjunto similar de tres mil almas, que además constituían trabajadores de reserva de la ciudad. No hay que olvidar además la creciente población indígena forastera. En definitiva, sea cual fuere su procedencia, los indígenas, que los jesuítas lograban congregar alcanzaban, según testimonio del clérigo, hasta el número de seis mil. Tal convocatoria tenía lugar en la "procesión general de los indios" que los religiosos organizaban en Semana Santa hacia la ermita de la Vera Cruz. La cofradía de los naturales auspiciada por la Compañía que, a decir de Docampo, contenía "mucho número de cofrades, salía en solemne procesión el día de Resurección, hasta culminar en la Iglesia Catedral.

En forma paralela a su crecimiento, la ciudad había emprendido su propia conquista del campo. En él se reprodujo a escala ampliada el "ideal urbano" a través de la multiplicación de cabildos indígenas y de

6. El espíritu misional de los jesuitas se veía particularmente inflamado por su labor evangelizadora en Mainas, en auge durante aquellos años. Se debe tomar en cuenta que por sus tradicionales vínculos con la Contrarreforma, los jesuítas desplegaron en Indias la más ortodoxa política de conversión.

parroquias eclesiásticas convertidas, como las parroquias de la ciudad, en los distritos básicos del sistema de organización del nuevo espacio colonial. El espíritu extirpador contenido en este proyecto desembocó en la imposición de nuevos hitos que desplazaron los de la cultura local. Los pueblos fueron bautizados con advocaciones del calendario católico y se impusieron nuevas formas corporativas a través de las cofradías. La difusión de las devociones Marianas jugó un importante rol en el proceso de articulación de la sociedad indígena a la religión cristiana y, por lo tanto, al orden político y social que ella sancionaba[7]. Gracias a ese recurso, en el distrito de Quito fueron formalmente domeñados dos focos perturbadores, Oyacachi y Guápulo, puntos importantes de vigencia de la "gentilidad" que se develaron como tales al ser consagrados a las vírgenes por excelencia, la del Quinche y la de Guápulo -Nuestra Señora de las Nieves-, respectivamente. Se mencionó ya que ambas imágenes llegaron a encabezar el santoral de la ciudad, por su intersección en las frecuentes calamidades que esta soportaba. Aquellas fueron vírgenes de devoción eminentemente pública, que ampliaron sus favores a otras dimensiones de la vida social. La virgen del Quinche, por ejemplo, había estado vinculada desde un inicio a la "conversión", tema en el que también se ventilaba el de las "enfermedades", fenómeno que en tal caso parecía comportar un especial vínculo con el mundo indígena, tal como lo revelan los milagros. Las invocaciones a la Virgen en este sentido eran, al parecer, una forma de sortear e invalidar las prácticas curativas andinas calificadas como hechicerías. La devoción del Quinche fue más tarde, en la segunda mitad del siglo XVIII, objeto de invocaciones de matíz político que emanaban fundamentalmente de losgrupos populares urbanos, como aconteció en el marco de la sublevación de los Barrios de 1765.[8]

7. Carlos Espinoza en Ibid., destaca el rol de la Virgen en la consutución de las relaciones de poder coloniales, y sugiere su difusión como símbolo político en el siglo XVIII.
8. Rosemarie Terán Najas, "Anotaciones sobre la sublevación de los barrios de Quito" (inédito).

Por su parte, la Virgen de Guápulo había ya participado activamente en la pacificación de la rebeldía de las alcabalas durante el siglo XVI. Su prestigio le valió el título de Patrona de las Armas Reales. La difusión de las devociones Marianas se articulaba al proyecto de dominio de la ciudad respecto del campo y, por lo tanto, del entorno étnico, como se aprecia en el caso del Quinche y de Guápulo. También la Virgen del Rosario, estrechamente ligada a las élites de la urbe, ejercía su propio control de los pueblos a través de numerosas cofradías indígenas de su advocación.[9]

2. Los factores perturbadores

Pero más allá de los símbolos e instituciones que conformaban y sustentaban el marco del orden deseado a mediados del siglo XVII, la ciudad se debatía desde fines del siglo anterior en medio de una dinámica cambiante y compleja que ponía en riesgo las espectativas de los grupos dominantes urbanos. Por un lado, Quito llegó a los mediados del siglo XVII jalonada por un creciente incremento poblacional que no tendría parangón en épocas coloniales posteriores y hasta muy avanzado el siglo XIX. Entre 1570 y 1650 la ciudad habría mínimamente triplicado su población, incorporando a la vez una multiplicidad de actores sociales. Eran los tiempos del auge de la economía textil y Quito se sumó a esa dinámica tempranamente, no sólo como escenario de la comercialización, sino como espacio productivo y como eje articulador de un activo mercado interno.[10]

Los protagonistas principales del particular, sesgo demográfico que adquirió la ciudad fueron sin duda los indígenas y comerciantes de variada gama. La instalación en la urbe de obrajes particulares y chorrillos, que proliferaban a la sombra de las mismas viviendas

9. Archivo de Santo Domingo, Quito, Leg. 236.
10. Rosemarie Terán Najas, "Factores dinámicos en el desarrollo urbano de Quito", Plan Maestro del Centro Histórico de Quito, Departamento de Planificación, Municipio de Quito, 1991.

urbanas, absorbió un importante número de trabajadores indígenas que prácticamente se establecieron en la ciudad. El contexto así descrito, se convertía en el caldo de cultivo apropiado para que estos últimos entraran en un proceso de ladinización, que sería altamente amenazante para los parámetros de la estratificación, ante los cuales la fuerte presencia indígena resultaba por sí mismo desproporcionada. Talvez este fenómeno deje al descubierto un aspecto poco conocido de la población "mestiza" de Quito en aquella época.

Pero desde su mismo nacimiento la ciudad había arrastrado un importante componente étnico. Durante el siglo XVI el Quito Hispánico tuvo que depender del antiguo asentamiento indígena de señores locales e incas, de sus caminos de ladera y de su "tianguez". Parece que el poblamiento nativo estuvo concentrado en lo que después fueron las parroquias de San Roque y San Sebastián y el área del convento de San Francisco. Durante los primeros años, la primitiva ciudad española, que se había establecido en principio entre la actual plaza grande y la parroquia de Santa Bárbara, tuvo que coexistir tensamente con aquel antiguo núcleo, en medio de un cierto balance de fuerzas que dejó margen para que coexistan también dos formas culturalmente distintas de apropiación del espacio. Pese a posteriores procesos de centralización e integración urbanas, el mundo étnico de la ciudad no perdió su naturaleza inquietante, fortaleciéndose más bien como elemento perturbador por excelencia del orden social anhelado por las élites.

En cuanto a los comerciantes, muchos de ellos habían alcanzado, gracias al auge textil, importantes niveles de acumulación que para principios del siglo XVII ya superaban en mucho las fortunas amasadas con rentas de encomiendas. Su lugar predominante en la sociedad queda develado en las crónicas de la ciudad de aquellos años[11]. En la Relación

11. Una compilación de las crónicas en Eliécer Enríquez, **Quito a través de los siglos**, Imprenta Municipal, 1938, y **Cronistas Coloniales (Segunda Parte)**, en Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Editorial Cajica, 1960.

de Docampo los comerciantes prácticamente rivalizan a nivel de la cúpula social con funcionarios, encomenderos y clérigos. Este panorama extraño al orden convencional está también sugerido en el resto de crónicas de la primera mitad del siglo XVII, todas eminentemente expresivas en relación a la destacada figura del mercader y a la identificación algo dispersa de los otros grupos sociales provistos de filiaciones que no siguen un patrón homogéneo. Así se mencionan en un mismo cuerpo criollos, mestizos, indios, mujeres, niños, tratantes, etc.

Se trataba, en definitiva, de una sociedad cuyos perfiles sociales estaban a merced de una situación movible y fluida. De hecho, por estos y otros factores, el sueño de las élites se plasmaba difícilmente. Su situación era frágil y poco consolidada aún. Al parecer, sólo un sistema afincado en el amparo Real y en una elaborada red de instituciones y signos exteriores podía garantizar su reproducción, más afianzada, en ese contexto, en la esfera de lo simbólico.

3. La santa de la ciudad

La conjura de la fragilidad social y de los peligros que asediaban la ciudad se realizó a mediados del siglo XVII en el plano de creación de la santa por excelencia del Quito colonial: Mariana de Jesús[12]. Esta había nacido en 1618 del matrimonio entre un hidalgo toledano, Jerónimo Flores Zenel de Paredes, y una dama quiteña de ascendencia española, doña Mariana Granobles Jaramillo, propietaria de una conocida hacienda en Cayambe. En edad muy temprana, Mariana quedó huérfana de ambos padres, y vivió en adelante bajo la custodia de su hermana mayor, doña Jerónima de Paredes, casada con el noble

12. Los datos biográficos sobre Mariana de Jesús provienen de Aurelio Espinoza Pólit, **Santa Mariana de Jesús, hija de la Compañía de Jesús.** La Prensa Católica, Quito, 1957. Extrañamente Docampo no incluye a Mariana entre las celebridades religiosas que cita. Siendo poco probable que él la haya omitido, debemos pensar que el auge de la Santa es posterior a 1650. El calificativo de "Azucena de Quito" posiblemente se le atribuyó a fines del siglo XVII.

asturiano don Cosme de Caso y Miranda, quien actuó como padre adoptivo de la futura santa. Su vida mística transcurrió en la reclusión, dentro de su mismo hogar, por instigación de los religiosos jesuítas que la orientaron desde niña a través de varios confesores[13]. Su muerte acaeció en 1645, supuestamente a escasos meses de ocurrido el gran terremoto de ese año.

La primera manifestación de santidad públicamente reconocida fue precisamente su muerte, hecho al que se le atribuyó la calidad de un sacrificio ofrecido para enfrentar el sismo y las secuelas de la peste. Se difundió entonces la versión de su holocausto en favor del "pueblo" de su ciudad. De esa manera, Mariana de Jesús ingresaba al santoral de Quito en perfecta correspondencia con la amenaza pública más temida. En 1672 se inició el proceso de canonización. Los testimonios allí vertidos dejan entrever que en la figura de Mariana de Jesús concurrieron las invocaciones colectivas más importantes y la legitimación y exaltación de las estrategias que regulaban la sociedad quiteña del siglo XVII en términos del sueño de un orden. Sólo su tránsito de niña huérfana, desposeida y recogida, a doncella reclusa en el ascetismo, absolvía en el plano ejemplar aquellos problemas antes descritos que la sociedad trataba de resolver por medio de las instituciones que soportaban el sistema social.

Su estrecha relación con la Compañía de Jesús, y en especial con el altar de Loreto del cual era devota -y que le sirvió de tumba-, terminan vinculando a Mariana con las iniciativas de "conversión", aunque su acción respecto del mundo étnico parece desplegarse sobre todo en la esfera de una actitud caritativa con los "pobres" de la ciudad -otro aspecto propio de los mecanismos sociales reguladores- y en el ejercicio de cura de enfermedades", en el cual se destacó, y que pudo haber incluido una conjura sobre prácticas aborígenes. De todas maneras, es

13. La hagiografía de Mariana demuestra que su creación fue también parte de un proyecto jesuítico de importantes dimensiones ideológicas.

significativo su contacto en el templo jesuíta con María Duchicela, a quien Mariana exhorta -por pedido de la propia cacica- "a que se rindiese a las inspiraciones de Dios y siguiese las sendas de la virtud". El desenlace del hecho es evidentemente la conversión de "Doña María"[14]. Existe además cierta evidencia sobre la posible pertenencia de Mariana a la "congregación de Loreto"[15].

Sin embargo, la cualidad de Mariana de Jesús que más sobresale en su relación con las espectativas de la ciudad es la de ser la santa de la expiación. Los testimonios de los procesos de canonización abundan en versiones sobre los suplicios corporales a los que Mariana se sometía con una intensidad que rayaba en el horror y, que por supuesto, fueron dimensionados hasta ese extremo en el marco de los propios procesos. Su biografía arroja un episodio que permitiría contextualizar cierta causa de esa conducta expiatoria. El cuñado de Mariana, Cosme de Caso, acosado por la ruina económica, había cometido fraude en el ejercicio de su cargo como síndico del convento de San Francisco[16]. Tal acto le valió un encarcelamiento por seis años y la humillación pública. Seguramente el caso dejaba al descubierto los riesgos a los que estaba sometida la fortuna de las élites, con lo cual el asunto se convertía en una amenaza que debía ser exorcisada. Mariana habría tomado entonces a su cargo la obligada expiación que debía conjurar la vergüenza familiar y, por este intermedio, los riesgos que acosaban a la colectividad.

El hecho de que el cabildo de Quito haya promovido los primeros pasos para la canonización[17], devela hasta qué punto el proceso de creación de la Santa constituyó un proyecto de la ciudad. En la "Oración Fúnebre"

---

14. Ibid., p. 79. En el artículo ya citado Carlos Espinoza refiere la existencia de esta cacica en Quito en esos años.
15. Espinoza Pólit, ob.cit., p.36.
16. Rosemarie Terán Najas, "Censos y capellanías en Quito y el caso del convento de San Francisco. Primera mitad del siglo XVIII". Tesis para la I Maestría de Historia Andina. FLACSO, Quito, 1988 (inédito).
17. Espinoza Pólit, ob.cit., p. 50.

que el jesuíta Alonso Rojas hizo por la Santa en el mismo año de 1645, aquél exaltaba: "porque por medio del sacrificio que hizo a Dios Mariana de Jesús de su vida, libró Dios nuestra ciudad de los castigos que nuestras culpas merecen[18]. La iniciativa del ayuntamiento bien pudo haber perseguido emular a la ciudad de Lima -referente importante para la ciudad de Quito- que recientemente había logrado consagrar la figura de su propia santa: Santa Rosa de Lima. Rosa había nacido en 1586 y su muerte ocurrió en 1617. Sorprendentemente, Mariana nació en 1618. De otro lado, la santificación de la limeña se obtuvo en 1671. Un año después, en 1672, el procedimiento de canonización de Mariana se iniciaba en Quito.

De hecho, las semejanzas biográficas entre ambas santas criollas son notables y superan la pura coincidencia. Una fuente importante para la construcción de sus biografías -en rigor, hagiografías- fue, además, la mítica vida de su principal ascendiente místico, Santa Cathalina de Sena. En el caso de Mariana, por ejemplo, su fama afincada en haber soportado largas abstinencias "sin más alimento que la divina sacristía"[19], reproduce literalmente características atribuidas a la Santa italiana. Hay que destacar, por último, que la Iglesia parece haber favorecido de forma particular la creación de santos durante la primera mitad del siglo XVII. De manera especial, las canonizaciones aumentaban el prestigio de los papas[20]. Sólo en Quito se celebraron por disposiciones oficiales dos fiestas de canonización de santos europeos: San Raymundo de Peñafort en 1603, y San ignacio de Loyola en 1623. Una concesión de Roma en el sentido de canonizar santos criollos sin duda representaba para las ciudades hispanoamericanas un signo de prestigio.

18. Ibid., p. 313.
19. González Suárez, ob.cit., p. 676. La vida mítica de Santa Cathalina se encuentra en: Santiago de la Vorágine, **La Leyenda Dorada**, Alianza Forma, Madrid, 1989.
20. Checa y Morán, ob.cit., p. 230. En 1622 España celebró ruidosamente la canonización simultánea de Santa Teresa, San Ignacio, San Francisco Javier y San Isidro. Lo propio hizo con la de Santo Tomás de Villanueva en 1628.

4. La pública expiación

El Quito del siglo XVII fue escenario de un desarrollo apoteósico del ritual público, propio del espíritu barroco imperante. Carlos Espinoza destaca la importancia que en ese marco cobró el "teatro político" orientado a reforzar el orden monárquico y la ortodoxia religiosa y pone de relieve el protagonismo que en él tuvo una cúpula étnica que había internalizado estratégicamente los valores coloniales, en el contexto de un diálogo todavía viable entre el poder colonial y los indígenas[21]. En nuestro caso, queremos abordar la dimensión del teatro social -por supuesto ligado a la construcción de la estructura del poder colonial- implícito en el ritual público, como nivel de realización de las espectativas de las élites, expectativas afincadas en las instituciones coloniales y religiosas.

Las celebraciones urbanas de la primera mitad del siglo XVII manifiestan con claridad este doble carácter, la exaltación del poder Real y de la fe, convocando en ellas al conjunto de una sociedad teóricamente integrada. Pero esos eventos crearon también los espacios de fastuosidad y solemnidad necesarias para desplegar los signos de la estratificación. El sistema de precedencias en la ritualidad pública, por ejemplo, apuntaba en ese sentido. Y, para esa época, eran aparentemente marcos religiosos como los de las jerarquizadas cofradías urbanas -y su exhibición pública- los sustentos de primer orden de los sistemas de prestigio de las élites laicas.

Un incidente de la época que estremeció las bases de este montaje social, convocando al ritual público de talvez mayor envergadura en la ciudad en el siglo XVII, fue el de la Capilla del Robo, hecho que pasó a formar parte importante de la historia legendaria de Quito[22]. En 1649, a poco más de tres años del fallecimiento de Mariana de Jesús, en una noche de enero del mencionado año, fue sustraido del templo monacal

21. Carlos Espinoza, art.cit.
22. Nos hemos basado en la versión de Docampo, ob.cit.

de Santa Clara un baúl plateado que contenía hostias y un copón. En el transcurso de unas horas, y en medio de la espectativa general, se encontró el baúl desfondado con las formas derramadas en la calle que iba a San Diego. Todo fue devuelto inmediatamente a la iglesia con las "reliquias" de la tierra que estuvo en contacto con las hostias, y acto seguido se celebró una misa. Al día siguiente el Obispo proclamó una censura general contra la ciudad, advirtiendo sobre el sacrilegio y exhortando, so pena de excomunión, a denunciar a los delincuentes. Las sentencias del Prelado culminaron en espantosos anatemas públicos que contenían maldiciones y condenas infernales para los ladrones.

A partir de entonces los curas parroquiales hicieron lo propio mientras oficiaban. Vestidos con paramentos negros, publicaban excomuniones y lanzaban maldiciones desde los altares. Quito estaba de duelo, y en silencio de música y campanas. Por orden del obispo se había dispuesto el luto generalizado sin distinción de clases. Se convocó a procesión general para invocar el rigor de la justicia divina y para aplacar "la furia de la peste general", cuya presencia terminó siendo vinculada al sacrilegio. Acudieron todas las cofradías, los prelados y religiosos, las autoridades. El ritual adoptó el tono lúgubre de la Semana Santa, entre imágenes de la Pasión y demostraciones de penitencia.

El jesuíta Alonso de Rojas, autor de la oración fúnebre de Mariana de Jesús, se dirigió a la feligresía en la Catedral con un dramatismo parangonable al de los grandes predicadores medievales. Predicó el padre -decía Docampo- "con tantas lágrimas que obligó al auditorio a derramarlas con voces, gemidos y bofetadas". La gente se devolvió luego a las calles y continuó con el mismo espíritu dolente hasta Santo Domingo para retornar finalmente a la Catedral. Respecto a esta procesión el cronista clérigo comentó: "se hizo con el mayor silencio, dolor y llantos que hasta hoy se ha visto, de forma que pudo parecer grande en las mayores ciudades y de mayor concurso de toda Europa". La ciudad se autorreconocía en ese acto público de exaltación y en la ostentación de sus instituciones básicas. Las plegarias se prolongaron hasta dos meses después, durante los cuales continuó el luto general. Ya

en semana santa, se dispuso llevar a Quito en rogativa a la virgen de Guápulo con acompañamiento de las autoridades, y se organizó una procesión más para llevar el Santísimo a Santa clara con concurrencia de "la Real Audiencia, Cabildos y ciudad con milicia y toda la clerecía, religiosos, colegiales, cofradías".

El desenlace de la tramoya consistió en el ajusticiamiento de los culpables. Al octavo día de un novenario efectuado en la Concepción, una mujer indígena denunció como delincuentes a un mestizo y tres indígenas, que habían robado el baúl creyéndolo recubierto de plata y con joyas en su interior. Los autores del delito supuestamente confesaron que al huir hacia Conocoto tembló la tierra "dando a advertir que la misma tierra no los quería consentir en sí". A la peste, entonces, se sumaba el temblor, ambos signos de la intervención divina. Finalmente, después de las diligencias, los culpables fueron ahorcados públicamente y sus cadáveres arrastrados y descuartizados. Consumado el evento, y para su recordación, se inició en la calle que iba a San Diego la edificación de la "capilla del Robo". Como era previsible, para su inauguración se formó una cofradía cuyos primeros priostes fueron los representantes del Rey en Quito, el Presidente de la Audiencia Martín de Arriola y su esposa doña Josefa de Arámburu.

El sacrilegio había sido finalmente conjurado con el despliegue de todos los recursos del poder religioso, confabulados para propiciar la expiación pública, fenómeno que, además, contextualiza adecuadamente a Mariana de Jesús. Se podría creer que esa época por excelencia de la expiación consagró las más destacadas representaciones coloniales del infierno. El contenido exorcisante de los anatemas que lanzó el Obispo no distaba mucho de aquel que el jesuíta Hernando de la Cruz, confesor de Mariana, plasmó en su famoso cuadro del infierno, pintado por aquellos mismos años. Desgarrada por sus contradicciones, e impregnada del espíritu de la "conversión", probablemente la ciudad purgó ante todo por su componente indígena, factor principal del desequilibrio social, al que sólo le era lícito participar y delatar, o en su defecto ser inmolado, como bien lo revela el suceso.

5. Conclusiones y proyecciones hacia el siglo XVIII

José Luis Romero precisa entre las características de la sociedad barroca aquella concepción de la vida en la que la "dura realidad" se encubría con la "vasta ficción del gran teatro del mundo"[23]. Creemos, tal como se ha intentado demostrar, que la intensa y cambiante vida urbana de Quito generó ese mismo soporte teatral, importante para la escenificación del orden deseado. Pero las particularidades de la ciudad quiteña residen, al parecer, en el papel predominante que en esa teatralización jugaron las instituciones y referentes religiosos, también convocadas ante lo incierto y como conjura de los temores colectivos. A tal punto los espacios religiosos eran los marcos idóneos de la sociabilidad colonial que los únicos ámbitos "cortesanos" viables se desarrollaron al cobijo de los conventos, los cuales congregaban por igual a élites laicas y religiosas, tanto en lo ritual como en lo cotidiano. De manera hipotética, pensamos que las cofradías jugaron ese mismo papel con más vigor en el siglo XVII.

A principios del siglo XVIII, el proyecto social de las élites tuvo que enfrentar el embate de la crisis económica provocada por el declive de los obrajes. Ante la amenaza de la disrupción social, la ciudad reforzó su esquema de estratificación. Un visible proceso de plebeización urbana generó como correlato el de la aristocratización, expresado en la ostentación de marquesados y en el enaltecimiento extremo de los signos exteriores. Los versos que el jesuíta Juan Bautista Aguirre dedicó al Quito de mediados del siglo XVIII son un claro testimonio de las contradicciones que acosaban a una sociedad de miseria y opulencia a la vez, en la que la exacerbación de imágenes y formas rituales, la teatralización de la vida, jugaban un papel social decisivo[24]. En ese

---

23. José Luis Romero, **Latinoamérica: las ciudades y las ideas**, Siglo XXI, 1976. En su rica reflexión sobre la sociedad barroca Romero destaca la inestabilidad social de ésta y su dependencia de lo formal.
24. Véase de Aguirre: "Breve diseño de las ciudades de Guayaquil y Quito", en Los dos primeros poetas coloniales ecuatorianos, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Quito,

contexto, elementos como el arte suntuario religioso, o la ropa[25], reforzaron su calidad de recursos de prestigio y de exclusividad social. La consigna era la misma. Frente a nuevos factores desestabilizadores, la élite enarbolada con fuerzas renovadas su proyecto de un orden, esta vez consistente en un rígido sistema de "castas" como bien lo revelan las Relaciones de la época[26]. Sin embargo, a nivel de la fisonomía urbana las propias identificaciones del espacio se fundían ya con la problemática social. La plebe urbana se denominaba oficialmente "barrios", de allí el nombre de la sublevación popular de 1765.

1960. Arturo Andrés Roig analiza con especial sutileza las dimensiones ambiguas de la sociedad barroca quiteña, en **Humanismo en la segunda mitad del siglo XVIII.** Primera Parte. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano.

25. Según Tyrer, este es un factor que explica la paradoja en que estaba envuelta la industria textil quiteña: producir textiles para importar textiles que serían consumidos por los sectores altos. **Historia demográfica y económica de la Audiencia de Quito,** Banco Central del Ecuador, Quito, 1988, p. 182.

26. Véase Jorge Juan y Antonio de Ulloa, **Relación del viaje a la América Meridional,** Tomo I, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978; y Juan de Velasco, **Historia del Reino de Quito en la América Meridional,** Tomo III, CCE, Quito, 1979.



SEGUNDA PARTE

Indios y blancos en la ciudad minera: Cerro de Pasco en el siglo XIX*

Carlos Contreras

A Alberto Flores Galindo

El propósito de este artículo es presentar una versión, básicamente descriptiva, de las condiciones materiales y culturales en que se desenvolvió la población de Cerro de Pasco en el siglo pasado. A partir de ello proponemos algunas reflexiones, muy iniciales, sobre la naturaleza de sociedades urbanas, como aquellas, enquistadas en la soledad de los Andes, pero a la vez profundamente vinculadas al exterior a través de una economía de producto principal.

---

* Este artículo formó parte de un informe sobre "Minería y población en los Andes. Cerro de Pasco en el siglo XIX", que preparamos en 1984, como resultado de una investigación auspiciada por FOMCIENCIAS y realizada enel marco del proyecto sobre "Minería y espacio económico en los Andes, siglos XVI al XX", del Instituto de Estudios Peruanos. La parte que ahora publicamos permaneció inédita hasta hoy. Para esta publicación hemos hecho sólo las adecuaciones necesarias para su aparición independiente. Sobre los aspectos económicos de la minería cerreña, referidos aquí sólo escuetamente, puede verse nuestros trabajos (1984 y 1988) publicados con anterioridad. Como en esas oportunidades, quiero agradecer la amabilidad de los Srs. César Pérez Arauco, Jorge Estrada, Isidro Atencio y Jorge Carrión, por ayudarme y orientarme de diversas maneras en la historia cerreña. Asimismo, a Natalia Ríos, Carmen Vivanco y Patricia Cook, por su generosa colaboración.

Cerro de Pasco era en el siglo pasado una de las principales ciudades de la sierra peruana. No se trataba sólo de una importancia económica, basada en este caso en ser el principal asiento productor de plata y, por tanto, uno de los lugares claves para la evolución de las exportaciones. Su importancia era también demográfica. Unicamente las ciudades de Arequipa y Cusco mantuvieron en el siglo XIX un promedio de población superior al de Cerro en el conjunto de la sierra peruana. "La ciudad del Cerro de Pasco tiene una población que varía por instantes: ya crece unas veces y ya decrece otras, conforme a los rumores de bonanza y atraso de la explotación"...", anotó el Prefecto de Junín en su Informe de 1840[1]. Efectivamente, en épocas de auge de la producción de plata (c.1840) la ciudad llegó a sumar dieciocho mil habitantes, mientras que en la depresiva década de 1870, apenas superaba los seis mil (ver cuadro 1).

Estos vaivenes demográficos, dependientes del estado de la minería local, expresaban claramente la naturaleza monofuncional del asentamiento. Tal como lo expresara el Ingeniero Du Chatenet (1880:8), traído de Francia como profesor para la recién creada Escuela de Ingenieros de Minas: "La sola industria y la sola razón de existir del Cerro de Pasco es el trabajo de las minas y el beneficio de los metales de plata...". Esta monofuncionalidad es ciertamente típica de los centros mineros andinos, ubicados siempre en parajes yermos y aislados: pero ¿cuán diferente era la estructura social de las plazas mineras, de las otras ciudades serranas de los Andes? La imagen de las villas del Cusco, Cajamarca o Ayacucho del siglo XIX, es aquella característica de las sociedades del "antiguo régimen": una élite de comerciantes, terratenientes y selectos burócratas, gobernando una masa multiforme de criados, artesanos, mercachifles, mendigos y malentretenidos, a través de relaciones económicas, claro, pero sobre todo de una cultura

---

1. AGN. Ministerio de Justicia. Prefectura de Junín. Legajo 111; 1840.

CUADRO 1
Censos y cálculos en la población de Cerro de Pasco, siglo XIX

Año	Población	Fuente
1818	9 a 10 mil	**El Peruano Liberal** Nos. 4 y 7, citado en Bernal, 1978:19.
1821	7 a 8 mil	José Arenales, 1832:31
1828	5 a 6 mil	Rivero, 1857:186
1840	18 mil	Tschudi, 1966:257/58
1849	11.500	Censo. **El Peruano**, 26/mayo/1849
1855	12 mil	AGN. Ministerio de Justicia Prefecturas Junín. Leg. 111
1859	12 mil	Scherzer, 1973:115/16
1861	12 a 15 mil	Gerstäker, 1973:67
1876	6.332	Censo de 1876; t.V:444 y ss. Lima, 1878
1880	8 a 9 mil	Du Chatenet, 1880:9
1892	8 a 9 mil	García Rosell, 1892
1895	7 mil	Basadre, 1895:332
1897	5 mil	St. John. Bonilla (comp.), 1975, 1:256
c.1900	10 mil	**El Minero Ilustrado.** Cerro de Pasco. Varios Nos.
1920	12.140	Stiglich, 1922:246
1940	17.882	Censo de 1940.

de valores y un credo religioso[2]. Se trataba verdaderamente de sociedades **estamentales**, en las que no había cabida para la movilidad social, de donde derivaría su impronta de abulia e inmutabilidad.

Las estructuras sociales de tipo "antiguo régimen" son universales para las sociedades que, disponiendo de estructuras estatales complejas y conociendo una vida mercantil, y aún monetaria, muy activa, se

2. Sobre el caso de las ciudades mencionadas no hay una bibliografía precisa aún; sin embargo, puede verse Tamayo, 1978, para el caso del Cusco; y las semblanzas trazadas por los viajeros sobre Ayacucho, reunidas en Morote, 1974. Sobre la estructura social de las ciudades del **antiguo régimen**, ver Flores Galindo, 1984.

mantienen como eminentemente agrarias (Sjoberg, 1960). Un hecho menos universal es la situación postcolonial, llamada a imprimir huellas duraderas en una sociedad. Una de ellas, en el caso de las sociedades andinas, fue el racismo, presente, más que en un orden legal establecido, en una determinada "cultura" de la población.

La estructura social de la ciudad minera combinó, así, claramente, lo étnico y lo propiamente social. La raza venía, en efecto, a predeterminar un lugar en la sociedad cerreña, complicando el proceso de movilidad social de un estrato a otro. No llegaron, sin embargo, a conformarse **castas** en el sentido pleno de la palabra; la presencia de un grupo de mestizos entre las "sociedades" de indios y blancos dotó a las mismas de un vaso comunicante que permitía una movilidad social pequeña pero efectiva. Si bien la norma fue que los matrimonios se efectuaran dentro del mismo grupo racial, ocurrieron enlaces entre miembros de grupos distintos. De otro lado, la segregación social y étnica en el espacio urbano no fue absoluta, y en especial en ciertas zonas, blancos e indios, ricos y pobres, compartieron los mismos barrios.

En definitiva, ¿qué encontramos en Cerro de Pasco durante el siglo XIX? ¿Castas, estamentos o clases? Tratándose de un centro urbano donde la primacía económica era tan notoria, podríamos inclinarnos a pensar que se daba una división en "clases económicas" muy marcada. Así tendríamos, de un lado, a los propietarios de los medios de producción (los propiamente llamados "mineros"), y, de otro, a sus trabajadores.

Sin embargo, la presencia de un activo e importante sector mercantil y de servicios, además del factor étnico, tan visible para los propios observadores contemporáneos, hace más difícil obtener una respuesta definitiva. Cardoso y Pérez Brignoli (1977:320-321) alertaron ya contra la burda simplificación de considerar, en casos de este tipo, a los grupos étnicos; ya sea como **castas** en el sentido asiático del término, o como **clases**, en su sentido marxista. La gran diferencia de la minería cerreña del siglo pasado con respecto al presente radica en que en aquella época

no había ocurrido aún la gran modernización capitalista que desde 1900 llevara a cabo la compañía norteamericana **Cerro de Pasco Cooper Co.** y que coincidiera con la sustitución, en la producción, de la plata por el cobre[3]. Entre 1790 y 1900 (ó 1930, cuando el proceso de modernización concluyó), la minería cerreña se halló en una fase de **tránsito** hacia el capitalismo. Vale decir, en una etapa de forjamiento de una estructura de clases definida, en la que la cuestión étnica con las experiencias culturales diferenciadas adscritas a ella desempeñaron un rol crucial. Las "empresas" mineras del siglo XIX consistieron, salvo pocas excepciones, en unidades con un promedio de once trabajadores[4]. Como consecuencia, las relaciones sociales entre el empresario y sus operarios solieron ser bastante personalizadas, paternales y clientelísticas. La frecuencia con que se repiten ciertos apellidos en las planillas de trabajadores para cada mina indican que fue práctica común que éstos formaran parte de una misma familia. Hermanos y padres e hijos se empleaban así en una misma unidad o bajo un mismo patrón. Los empresarios utilizaban a sus trabajadores para acciones muy distintas a las de la extracción y refinación de metales. En las frecuentes disputas por la posesión de una mina, los patrones recurrían a sus operarios como fuerza de choque para zanjar por la vía violenta la posesión del yacimiento. Los enfrentamientos entre los operarios de distintos empresarios eran encarnizados y se prolongaban a veces "en un paraje aislado y distante", ocasionando muertos y contusos[5]. Sucedían incluso en el propio escenario de las calles de la ciudad, ya independientemente

3. Sobre este proceso de modernización y su relación con el surgimiento de una definida estructura de clases puede consultarse el trabajo de Flores Galindo, 1974.
4. ASPC de P. Planillas de operarios para los años de 1892 y 1893.
5. Sobre estos enfrentamientos hay abundantes testimonios en los libros del ASPC de P, entre 1885 y 1900. Además, puede consultarse la prensa local. Por ejemplo: **La Unión**, Cerro de Pasco, 24 de enero de 1892. Las batallas campales entre los operarios de Gordillo y Azalia, con más de cien hombres cada bando, en B.N. Manus. D5589.1896.

de los patrones, obligando a la intervención de la fuerza pública[6]. El empresario recurría también a sus trabajadores para hacerse justicia al margen de la ley: castigando a alguien, requisando una bestia, etc. Era pues la figura típica del "triángulo sin base" descrita por Julio Cotler, donde las relaciones operan de manera vertical antes que horizontal.

Cerro de Pasco era, además, una sociedad donde la posesión de riqueza no implicaba necesariamente un prestigio social correspondiente. Cuando Pascual Dall'Orto, próspero arriero, pretendió atacar a miembros de la élite vinculados a un periódico local y se presentó a sí mismo como sujeto "reconocido socialmente", el periódico respondió: "Suponemos que se refiere a algún gremio de carreteros donde puede ser conocido, porque en los círculos sociales de este país, o de otro cualquiera no ha podido tener cabida Dall'Orto" [7].

Por lo demás, la propia legislación consagraba un régimen estamental, al establecer distintos derechos y obligaciones para los diversos grupos sociales. Sólo tenían derecho al sufragio, por ejemplo, aquellas personas que además de ser casadas legalmente y saber leer, fueran propietarios y constituyentes.

A grandes rasgos pueden definirse claramente dos sectores sociales en la ciudad; en ellos los factores étnico-cultural y económico-social prácticamente se identificaron. De un lado, una pequeña minoría étnica blanca que gobernaba la estructura social y que fue el único sector

6. "Desde el lunes último, han vuelto los operarios de minas a fomentar luchas encarnizadas a pedradas, ocasionando con esta bárbara diversión frecuentes desgracias (...). Si la fuerza pública no hubiera intervenido oportunamente el desorden habría tomado mayores proporciones y las desgracias hubieran sido mayores". **El Minero Ilustrado** No. 59, Cerro de Pasco, 1898. Dada la vinculación permanente de los trabajadores con el mundo rural, cabe también una explicación en términos de significación ritual de estas luchas. Un enfoque sugerente sobre dicho aspecto en el contexto de la minería boliviana puede verse en Platt, 1984.
7. **El Minero Ilustrado**. Cerro de Pasco, 10 de enero de 1900.

estrictamente urbano y, de otro, una amplia mayoría indígena subordinada, cuyos vínculos con el campo eran fuertes y persistentes. Estos sectores conformaron dos "culturas" que se expresaban por canales distintos en la ciudad minera. El grupo de mestizos, más numeroso que los blancos pero más pequeño que los indios, no llegó en el siglo XIX a conformar una cultura propia y se limitó a combinar así algo de ambos mundos.

1. El sector indígena

En promedio para toda la centuria los indios compusieron unas tres cuartas partes de la población, pero esta magnitud varió según la alternancia de ciclos de bonanza o depresión de la producción de plata[8]. El censo de 1876, efectuado en una coyuntura depresiva, señaló, por ejemplo, sólo un 58% para estesector. Aproximadamente una mitad se constituía de migrantes estacionales que residían en la ciudad sólo algunos meses del año. Eran originarios fundamentalmente del valle del Mantaro (la provincia de Jauja, por entonces) y de la propia provincia de Pasco de la época. Como consecuencia, se trataba esencialmente de población en edad adulta, entre los 20 y 50 años y con poca carga familiar anciana. Su tasa de natalidad, si bien disminuyó en la ciudad con relación a sus patrones agrarios, fue alta en relación a otros grupos étnicos. La relación entre matrimonios y bautismos a lo largo del siglo fue, para el conjunto de la población, de 9,9 niños por matrimonio; de modo que las mujeres indígenas casadas debieron tener como promedio diez o más hijos a lo largo de su vida fértil. Pero la familia indígena en la ciudad era más pequeña de lo que esa tasa sugiere, dada la alta mortalidad infantil que afectó a este sector. Al completar su ciclo de fecundidad, de un promedio de diez hijos nacidos vivos, una mujer india había perdido ya entre cuatro a cinco.

8. Este es el cálculo que podemos obtener de la información de bautismos de los archivos parroquiales. Entre 1803 y 1900 los porcentajes son, para indios: 74,5%, para mestizos: 22,1 y para blancos: 3,1.

CUADRO 2
Tabla de mortalidad en Cerro de Pasco, según grupos raciales, 1850-1895*

Edad	Supervivientes	T.anual M. x mil	Esperanza de vida
Indios			
0	1.000	221	23,8
1	779	58	29,4
5	597	16	33,8
15	503	19	29,2
45	216	32	18,0
60	112	39	12,7
75	47	—	—
Mestizos			
0	1.000	214	27,7
1	786	31	34,1
5	689	10	34,6
15	623	21	27,7
45	233	28	19,0
60	136	42	12,2
75	51	—	—
Blancos			
0	1.000	220	31,6
1	780	6	39,3
5	760	3	36,3
15	740	22	27,2
45	260	26	19,6
60	160	42	12,2
75	60		

* La tabla ha sido calculada en base a los registros de defunciones de Cerro de Pasco (APCh). Los años considerados fueron 1850, 1875, 1885 y 1895.

La alta tasa de mortalidad que afectó a este grupo en comparación con otros sectores raciales era, de un lado, un mecanismo funcional a los requerimientos de mano de obra del sector minero y, de otro, un perverso mecanismo de ajuste con relación a su situación general de pobreza. Su esperanza de vida al nacer era de 24 años; si llegaba a los cinco, empero, su esperanza subía a poder cumplir los 39; y si alcanzaba los 15 podía esperar llegar vivo a los 44 (véase cuadro 2). Esta situación

conducía a que en una edad muy precoz los indígenas se vieran ya empujados al mercado de trabajo local. En efecto, al llegar a los 15 años sólo la mitad de los indios tendrían todavía vivo a uno de sus progenitores. Pero, a su vez, alcanzada ya la edad madura no tendrían una carga familiar muy grande que soportar: sólo en muy pocos casos los padres permanecían vivos y la mitad de los hijos había muerto a una temprana edad.

El cuadro 3 demuestra que los indios fueron básicamente endogámicos en sus matrimonios. De 94 novios que contrajeron enlace entre 1820 y 1850, 90 lo hicieron con indias, dos con mestizas y sólo uno con una blanca (hubo, además, un caso de raza de la novia no especificada). Por su parte, las 90 novias se casaron en su totalidad con indígenas. Pero muchas de las uniones conyugales en Cerro de Pasco no pasaron por el matrimonio religioso. Hacia 1850 un 40 por ciento de los recién nacidos había sido concebido fuera del matrimonio. Muchos de esos niños pudieron ser consecuencia de cruces raciales, como que entre los mestizos era alto el porcentaje de hijos naturales (véase cuadro 4). Con relaciones de poder entre sí, las uniones sexuales juntaron diversas razas en un mismo lecho, pero como en toda sociedad tradicional, la **casa** y el ritual de mayor connotación social, que era el matrimonio religioso, se compartieron casi exclusivamente con miembros de una misma casta. Los matrimonios expresan así mejor que los bautismos el racismo presente en la sociedad cerreña del siglo pasado.

Los indígenas en la ciudad, si es que una alta tasa de "legitimidad" es un buen indicador para ello, desarrollaron uniones conyugales bastante estables con relación a los grupos de mestizos y blancos. Su propensión a concebir hijos legítimos fue, en efecto, la más alta. El 62% de los niños indígenas que nacieron entre 1803 y 1895 fueron hijos "legítimos"[9]; tasa que tanto entre los mestizos como los blancos fue de 54% (véase cuadro 4).

9. Hijos "legítimos" eran considerados los nacidos dentro del matrimonio; mientras que los hijos "naturales" correspondían a los nacidos fuera del mismo o de parejas no casadas por la iglesia.

CUADRO 3
Raza de ambos novios en los matrimonios de Cerro de Pasco, 1820-1850

Raza Novio / Raza Novia	Indio	Mestizo	Blanco	No espec.	Total
India	90	-	-	-	90
Mestiza	2	18	-	-	20
Blanca	1	-	9	1	11
No espec.	1	-	2	3	6
Total	**94**	**18**	**11**	**4**	**127**

FUENTE: Archivo Parroquial de Chaupimarca. Registro de matrimonios. Cerro de Pasco.

La ocupación principal del sector indígena era el trabajo como operarios mineros. Hacia 1840 escribía el viajero alemán Juan Jacobo Von Tschudi: "Los trabajadores de las minas son indios que vienen de provincias lejanas o cercanas, ..." (1966:264). Dentro del trabajo minero existían, sin embargo, varias categorías que solían significar salarios distintos[10]. La más numerosa y peor pagada era la del "apiri", encargado de acarrear sobre sus espaldas el mineral arrancado de las vetas por los "barreteros", desde los socavones hasta las "canchas", donde era clasificado por las "palliris", mujeres indias. Además del pago en moneda, los operarios recibían al comienzo de cada semana algunos víveres (coca, principalmente) y mercaderías, que al final de la semana, al recibir su salario, les eran descontados de la remuneración (Tschudi, 1966:264-265). Es fácil deducir que los bienes adelantados al trabajador debían ser sobrevaluados por los empresarios a la hora del descuento. Pero este mecanismo destinado a incrementar la "tasa de explotación" sobre los operarios, era compensado por otros desarrollados por los indios, que les permitieron participar activamente de las coyunturas

10. En su viaje al asiento minero de Cerro en 1825, Mr. Tudor anotó que el salario del barretero era de cuatro reales diarios; el del "apiri" o cargador solamente tres (1972:122).

CUADRO 4

Baustismos en Cerro de Pasco según condición 'Legítimo', y grupos raciales, 1803-1895

	Indios				Mestizos				Blancos				No especificada			
	L	%	N	%	L	%	N	%	L	%	N	%	L	%	N	%
1803	275	78,3	76	21,7	110	64,7	60	35,3	15	68,2	7	31,8	4	66,7	2	33,3
1808	100	80,8	25	20,0	53	65,4	28	34,6	26	78,9	7	21,1	143	73,0	53	27,0
1825													328	76,3	100	23,6
1837	224	70,7	93	29,3	246	66,0	127	34,0	17	65,4	9	34,6	4	50,0	4	50,0
1846	236	67,0	116	33,0	44	53,0	39	47,0	7	58,3	5	41,7	244	64,0	136	36,0
1850	390	62,9	230	37,1	93	55,7	74	44,3	14	48,3	15	51,7	2	50,0	2	50,0
1855	504	58,7	347	41,3	8	30,8	18	69,2	0	-	3	100,0	15	42,9	20	57,1
1860	669	60,4	438	39,6	4	66,7	2	33,3	0	-	1	100,0	20	55,6	16	44,4
1865	522	65,5	275	34,5	22	37,9	36	62,1	2	66,7	1	33,3	195	69,1	86	30,9
1870	549	69,0	247	31,0	158	59,0	110	41,0	5	41,7	7	58,3	72	57,6	52	42,4
1875	328	64,2	183	35,8	161	51,4	152	48,6	8	57,1	6	42,9	1	33,3	2	66,7
1885	498	55,6	397	44,4	68	39,3	105	60,7	11	29,7	26	70,3	7	41,2	10	58,8
1895	363	62,2	406	52,8	84	37,21	42	62,8	10	43,5	13	56,5	13	46,4	15	53,6
Total	**4658**	**62,2**	**2833**	**37,8**	**1051**	**54,1**	**893**	**45,9**	**115**	**53,5**	**100**	**46,5**	**1048**	**67,8**	**498**	**32,2**

L = legítimo
N = natural

FUENTE: Archivo Parroquial de Chaupimarca. Registro de Bautismos. Libros correspondientes a los años considerados.

boyantes de la producción. Vale decir, del mejoramiento de la productividad de su trabajo. El sistema forjado de esta manera tendió a identificar fuertemente los intereses de patrones y trabajadores en relación a la marcha de las minas. Esto sería cierto, sin embargo, sólo para los trabajadores en el sector extractivo (los más numerosos), y no para los ocupados en la fase de refinación, donde el incremento de la productividad devenía de innovaciones tecnológicas antes que de hallazgos más o menos fortuitos. ¿Cuáles fueron estos mecanismos?

En las coyunturas de boya los trabajadores exigieron (y consiguieron) ser pagados con parte de los minerales que extraían de las minas de sus patrones. Este sistema descrito para la primera mitad del siglo XIX por Mariano de Rivero (1857:187-88) y Archibald Smith (1839:12-13), tuvo su origen ya en las postrimerías del régimen colonial, al compás del primer auge minero cerreño[11]. Los mineros perspicaces vieron esta práctica como funesta para el desarrollo de una explotación racional de las minas, pues desde entonces:

> "Ya no hubo minero que pudiese contar con ningún operario con seguridad, pagando sus jornales, o tareas según ordenanzas y de ese funesto principio se ha seguido el despilaramiento general de las Minas, porque aunque los Mineros (los patrones) cautelan dejar puentes y estribos conforme a Ordenanza, los operarios para sacar sus huachacas o tercios de metal, los botan extrayendo las vetas de metal que suele quedar en ellas"[12].

11. Acta de la Diputación Territorial de Minería de Cerro de Pasco; 13 de marzo de 1808. BN. Manusc. D10074/1808. El sistema fue creado cuando algunos mineros: "... no teniendo operarios aquadrillados, ni fondos para pagarles abrieron las puertas al desorden. Entablaron recibir operarios pagándoles un real por tarea, permitiéndoles llevar un tercio de metal del más florido y el más rico que tenían las minas, cada vez que salían de ellas. Los operarios cebados con este robo, jamás visto en el Mineral, abandonaron á sus Patrones y ocurrieron á solo el trabajo de esas Minas ricas y de amplio permiso para sus sustracciones"

12. Idem, 11.

A pesar de varios esfuerzos parece que el sistema no pudo ser desarraigado, pues la respuesta de los trabajadores a su prohibición fue pasar simplemente al robo de minerales[13]. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo ya no hemos hallado testimonios claros de la persistencia de la práctica. Pero esto bien puede ser perfectamente porque también los momentos de auge del mineral habían terminado[14].

Frente a tan peculiar sistema de remuneración, que ha servido a Carmagnani para postular la existencia de un modo de producción feudal en el sector minero hispanoamericano (1976:46-59), era difícil la emergencia de una conciencia de clase proletaria entre los trabajadores. El sistema reforzó más bien las relaciones clientelísticas con la élite.

Como expresión típica de la naturaleza paternalista de las relaciones entre el trabajador y su patrón, eran frecuentes los castigos corporales. En 1886 la prefectura del departamento, enterada con "verdadera sorpresa" de "los procedimientos inhumanos que en la Hazienda (mineral) de Paria se empleaban contra los operarios", decidió enviar nada menos que una comisión armada, que a su regreso trajo consigo "algunos presos y los medios de tortura como cuerpo de delito"[15]. Los

13. "Conocía la Diputación, y una larga y dolorosa esperiencia le hacía ver que el mal orden en el trabajo de minas, no procedía tanto por la indolencia de los propietarios, cuanto por la muchedumbre de operarios ladrones, que formándose en cuadrillas de crecido número, y á horas en que dejaban trabajar las minas por los dueños, se introducían a ellas, a despilarar estribos, y botar puentes; ..." ADRMCdeP. Carta de la Diputación al Tribunal de Minería; 14 de abril de 1833; f.44. Agradezco a José Deustua la referencia.

14. El sistema existió también en la minería mexicana del siglo XVIII (Carmagnani, 1976:46 y ss) y ha persistido por largo tiempo en la minería boliviana, según las investigaciones de Tristan Platt (1984a). Este antropólogo hace además una interpretación muy sugerente del pago en minerales o el robo de los mismos por los operarios, en términos de una racionalidad "andina" de los indios, quienes tendieron a percibir esta práctica como un "derecho natural".

15. ASPC de P. Libro correspondiente a 1886 (s/foliar). en los libros de este archivo pueden hallarse varios otros testimonios de este tipo, que a veces eran denunciados por los trabajadores, sus parientes o personas humanitarias.

indios, además, escogieron como padrinos de sus hijos en los bautismos, o de ellos mismos en sus matrimonios, a los miembros de la élite. Con frecuencia a sus patrones mineros o a comerciantes importantes asentados en la ciudad. La búsqueda de este tipo de compadrazgo, además de expresar las relaciones paternalistas y verticales, sirvió también para su refuerzo.

La minería fue, largamente, la principal ocupación de la población indígena. Una porción minoritaria tuvo oficios de índole más urbana, como operarios de panaderías o cargadores dentro de la ciudad. Las mujeres, por su parte, además del empleo minero, se ocuparon como lavanderas, cocineras, o vivanderas y pulperas en el comercio local. A excepción del rubro de tejedores, los gremios de artesanos fueron controlados por migrantes extranjeros o mestizos, lo que cerraba esta ocupación al sector indígena.

No hubo en Cerro de Pasco en el siglo pasado una zona de residencia exclusivamente indígena. Los indios, y con ellos los sectores más pobres de la población, se hallaban dispersos por casi toda la ciudad. En el año 1830 el **Padroncillo de Contribución de Predios Urbanos** de Cerro comprendió 607 viviendas; a un promedio de seis personas por cada una, representaban a unos 3.600 habitantes; más o menos un 60 por ciento de la población urbana de la época[16]. Sus propietarios debieron pagar en dicho año un total de 3.916 pesos y 7 reales como contribución, lo que resulta en un promedio de seis y medio pesos por cada uno. Para efectos del cobro, la ciudad fue dividida en cuatro barrios -en los que en verdad se dividía. El barrio central de Chaupimarca era el más poblado, pues agrupaba el 34% de las viviendas; lo seguían los de Yanacancha, con 28% y Cayac, con 25%; mientras que el que en tiempos futuros se convertiría en el "barrio obrero" de la ciudad, Santa Rosa, parecía hallarse en una etapa de formación -recordemos que en 1830 nos hallamos tan sólo en la víspera

16. El "Padroncillo..." en AGN. H-4-1667. 1830.

del segundo y más importante auge minero del asiento-, pues sólo comprendía el 13% de las viviendas.

Con la información del "Padroncillo..." hemos construido el cuadro 5, en el que se agrupan las unidades de vivienda según el monto de su contribución; lo que lógicamente dependía del valor del inmueble (se trataba de un gravamen del 3%). Podemos observar en el cuadro que en todos los barrios figuran las cinco categorías de vivienda establecidas. Pero la distribución sí muestra alguna discriminación. El barrio de Santa Rosa contenía un 79% de viviendas que podemos considerar como más o menos pobres, y un 46% de francamente humildes; mientras que el de Cayac, al respecto, sólo expresa un 55% y 19% respectivamente. Viviendas acomodadas hallamos solamente en un 6% en Santa Rosa, por un 21% en Cayac. Estos dos barrios son los que muestran la mayor polaridad. Los de Chaupimarca y Yanacancha, precisamente los más poblados demuestran en cambio una distribución menos desigual[17].

Este patrón no varió en sus grandes líneas en el transcurso del siglo. Para el año 1885, en que el registro de defunciones consigna, además de la raza, la calle de domicilio del difunto, podemos comprobar que en los cuatro grandes barrios en la ciudad siguieron conviviendo tanto indígenas como blancos y mestizos (véase cuadro 6). Pero si indígenas y blancos, pobres y ricos, vivieron próximos unos de otros, no existió una total promiscuidad en la residencia. Dentro de los grandes barrios existieron sub-zonas, calles o áreas que albergaron de modo más selectivo a la población. Laplaza de Chaupimarca, las calles del Marqués y la del Estanco, que salían de aquella (véase mapa con el plano urbano de Cerro de Pasco del siglo XIX), eran la residencia de los ricos mineros y grandes comerciantes. Ahí funcionaban los legendarios bazares de los importadores y era un lugar preferido por los migrantes europeos como domicilio. Igualmente, el "barrio de los consulados",

17. El promedio de la contribución fue de Chaupimarca de 5,6 pesos; Yanacancha: 6,4 pesos; Cayac: 8 pesos y Santa Rosa: 3,5 pesos.

siguiendo la calle del Marqués, era escogido como residencia por las autoridades y mineros, y ahí funcionaban las oficinas de los cónsules europeos que se instalaron en la ciudad durante la segunda mitad del siglo XIX. Fue llamado también el barrio de los "españoles" por contener población blanca, y más tarde, el de las "siete estufas" por la grande cantidad de carbón que se consumía en sus viviendas como combustible para efectos de calefacción. El "barrio de los consulados" y gran parte del "centro" aparecen, en los cuadros 5 y 6 dentro del barrio de Santa Rosa[18]. De catorce fallecidos con domicilio en Chaupimarca, Marqués y Estanco, en 1885, sólo hubo un indio; los mestizos fueron diez y los blancos, tres.

Colindante con las "siete estufas" o el "barrio de los consulados" quedaba el llamado propiamente barrio de Santa Rosa, zona obrera y popular. Así mismo, a pocos cientos de metros de la comercial y aristocrática plaza de Chaupimarca, figuraban los barrios de la Matadería, Huancapucro y Puchupuquio, barrios más bien pobres, poblados de indígenas y mestizos. Paralela a sólo una cuadra de la señorial calle del Marqués, se ubicaba la de Arenillapata, que conducía al barrio de Santa Rosa y que alojaba también a indigentes y gentes de precaria condición. Al SE de Chaupimarca, alejándose sólo unos doscientos metros, empezaba el barrio de San Cristóbal, cerrado al sur por la calle Cruz Verde; zona también popular y barrio indígena. En las calles mencionadas (del barrio La Matadería hemos considerado las conocidas como "del Surco" (Junín), Amazonas y Moquegua) ocurrieron, en 1885, 31 defunciones. Según la raza de los cadáveres, fueron 22 indígenas, 9 mestizos y ningún blanco.

18. En la reconstrucción del mapa urbano de Cerro de Pasco y algunos aspectos de la vida social en los distintos barrios debo mucho a la ayuda generosa del Sr. Isidro Atencio, antiguo residente de la ciudad.

CUADRO 5
Distribución de viviendas en Cerro de Pasco según barrios y monto de contribución fiscal, 1830

	Chaupimarca	%	Yanacancha	%	Cayac	%	Sta. Rosa	%	NE Total	%
Menos de 1,5	47	23	51	30	29	19	36	46	163	27
1,5 a 4	78	38	58	35	55	36	26	33	217	36
4,5 a 10	55	27	32	19	37	24	12	15	136	22
10,5 a 20	19	9	14	8	19	12	3	4	55	9
20,5 a más	7	3	13	8	13	9	2 2	1	36	6
Total	**206**	**100**	**168**	**100**	**153**	**100**	**79**	**100**	**607**	**100**

FUENTE: Padroncillo de Contribución de Predios Urbanos, 1830 AGN.

CUADRO 6
Defunciones en Cerro de Pasco según raza del difunto y Barrio de residencia, 1885

Barrios	Indios	Mestizos	Blancos	Total
Chaupimarca	13	14	1	28
Cayac	18	12	2	32
Yanacancha	4	3	2	9
Santa Rosa	13	6	1	20
Total	**48**	**35**	**6**	**89**

FUENTE: Archivo Parroquial de Chaupimarca. Registro de defunciones. Cerro de Pasco, 1885.

El hacinamiento y la miseria en los barrios populares eran un excelente caldo de cultivo para la acción de enfermedades infecciosas, que incrementaban la mortalidad entre los indígenas:

> "En algunos barrios no muy separados de las calles principales, hay aglomeraciones de inmundicias que van impidiendo el paso por ellos, sirviendo también de centro de los malos aires, que en la actual estación de verano, pueden ser la causa de alguna epidemia"[19].

De hecho, eran las enfermedades infecciosas la principal causa de la muerte en el sector indígena, mientras en el blanco estos males apenas si lo afectaron, dado que en él se registra más bien fallecimientos por enfermedades bronco-pulmonares[20].

---

19. Memoria del Director de la Sociedad de Beneficencia Pública del Cerro de Pasco, Pedro González, para el año de 1899. Archivo de la Prefectura de Junín (APJ), 1900.
20. De veinte blancos muertos en los años 1875, 1885 y 1895, ocho fallecieron por enfermedades bronco-pulmonares, cuatro por causas no conocidas, tres por males estomacales; sólo dos por "otras enfermedades" y males infecciosos y uno por causa violenta. En los mismos años murieron, entre lo que se conoce, 275 indios, 73 de ellos por enfermedades infecciosas; 71 por causas no conocidas; 62 por enfermedades bronco-pulmonares; 18 por afecciones estomacales; 16 por males degenerativos; 15

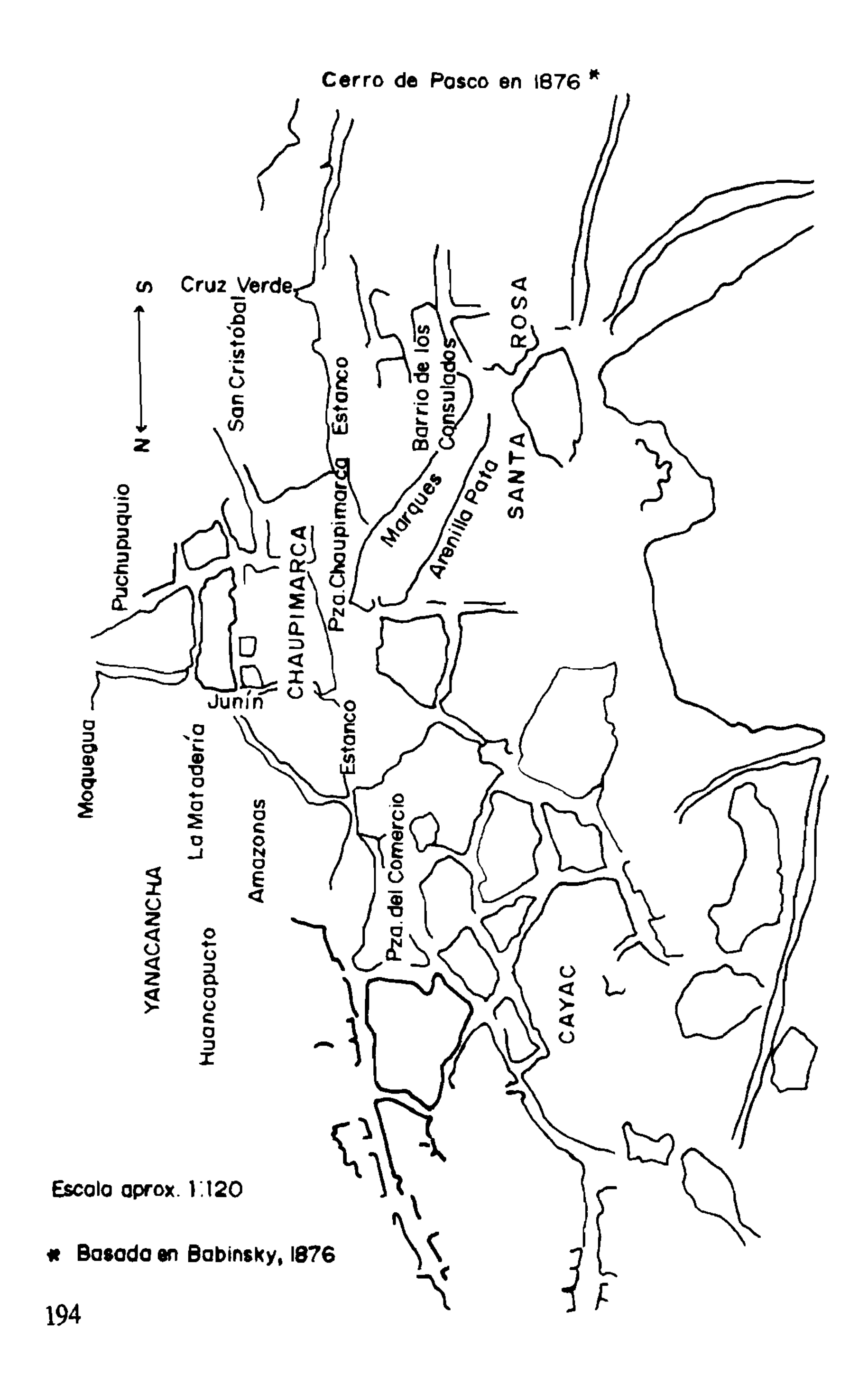
Los indios en la ciudad sufrieron el racismo de las élites. Los papeles del archivo de la subprefectura como la prensa local están llenos de testimonios de maltratos a la población indígena. A pesar de que la pena de azotes había sido prohibida poco después de proclamada la independencia, autoridades, comerciantes y mineros castigaban a los indios a golpes, generalmente con impunidad. En 1948, el propio juez de primera instancia, Manuel de la Encarnación Chacaltana, fue acusado de haber azotado a su sirviente[21]. En 1892, un periódico local denunciaba el hecho de "...que un administrador de nacionalidad española, de una hacienda mineral que está situada a una legua de la ciudad, ha flajelado a tres pobres hombres pertenecientes al pueblo de Huallanca, por que la gana le dio[22]; mientras que unos meses antes otro capataz español la emprendió a golpes contra un operario "para quitarse el mal humor"[23].

De otra parte, la cultura indígena en la ciudad combinó aspectos agrarios o campesinos-andinos con otros elementos tomados de su inserción esporádica en el mundo urbano-minero. La vertiente campesina se expresaba en la práctica de las luchas rituales que se desarrollaban entre bandos rivales en la ciudad o las minas; en las prolongadas festividades que traducían la presencia de una concepción rural del uso del tiempo; y en la explicación mítica de los hechos y procesos que vivían. La creencia en el "tío", que Tristan Platt (1983) ha estudiado para la minería boliviana del siglo XX, se reproduce entre los operarios mineros cerreños con el nombre del "muki" (Pérez, s/f: 29 y ss.): pequeño duende habitante en los socavones, con poderes sobrena-

por causas violentas; 13 por "otras enfermedades" y 7 por hemorragias de diverso tipo. Los 191 mestizos, a su vez, fallecieron: 52 por enfermedades bronco-pulmonares; igual número por causas no conocidas; 49 por males infecciosos; 13 por afecciones estomacales; 8 por causas violentas; 7 por diversas hemorragias; 6 por males degenerativos y 4 por "otras enfermedades".

21. AGN. Ministerio de Justicia. Prefectura Junín. Legajo 111; 1848.
22. **La Unión** No. 191; 14 de junio de 1892; Cerro de Pasco.
23. **La Unión** (Cerro de Pasco, 16 de enero de 1892) denunció que "... un dependiente español en una mina de Gallo Diez le rompió a golpes la cabeza a un "pasache", para quitarse el mal humor".

Cerro de Pasco en 1876 *



Escala aprox. 1:120

* Basada en Babinsky, 1876

turales que podían causar la felicidad o la desdicha. El folklore cerreño abunda en historias de súbitos enriquecimientos o desgracias, como sin duda ocurrieron en la ciudadminera, explicados en términos míticos[24].

Los viajeros se sintieron sorprendidos por el tipo de alimentación tan pobre de los indios en relación al esfuerzo que desplegaban en el trabajo minero: "Los indios viven a base de maíz seco y la hoja de una planta llamada coca, su alimento principal y favorito y varias veces durante sus comidas toman un poco de polvo de cal que llevan en una pequeña caja con palillo delgado, como un mondadientes y con el que extraen y que ponen en la boca. Este es el único alimento de los trabajadores de minas; a pesar de que trabajan muy fuerte" (Tudor, 1972:122). Ellos mantuvieron una dieta típicamente agraria, pero en la que productos como la coca y el aguardiente asumieron una nueva dimensión. En efecto, el consumo de coca, que en el medio campesino era de un valor ceremonial, adquiría en el asiento minero un carácter cotidiano y prosaico. Dicho consumo, junto con el del aguardiente, fue percibido por los no indios como un "vicio" que degradaba al indígena. Hacia 1840, Von Tschudi (1966:264/65) describía la vida del trabajador minero en estos términos:

> "Conformándose con mala alimentación y peor vivienda, baja a la mina a determinada hora, cumple allí su tarea encontrando algún alivio en mascar coca cuatro veces al día, y al final de la semana, después que le han descontado los víveres y mercaderías entregados a cuenta, recibe el minero una cantidad de máximo un peso duro en dinero. Esto lo destina a la diversión del domingo, que consiste en consumir chicha y aguardiente hasta donde alcance el dinero o el crédito de las pulperías. Así es la vida diaria del pobre indio que trabaja a jornal fijo en las minas. Pero cuando le toca participar en una boya, obteniendo así, mayor cantidad de dinero, se dedica por completo a la bebida".

24. No afrontaremos el contenido de estos relatos, típicos de una mentalidad preindustrial, sobre los que viene trabajando Carmen Salazar. Los más importantes pueden encontrarse en Pérez s/f y Callupe s/f.

Cuatro décadas después, el ingeniero de minas Mauricio Du Chatenet (1880: 117) se refería casi en los mismos términos al trabajador minero:

> "Reciben su sueldo hebdomadario del domingo, y raras veces vuelven a su trabajo antes del miércoles, es decir cuando han gastado todo. La manera como la malgastan viene todavía a aumentar el mal, y la embriaguez es indudablemente uno de los más graves defectos de la población del Cerro; puesto que ...embrutece a la población".

El alcoholismo y la ausencia de un espíritu de acumulación ("es imposible hacerles comprender la obligación del trabajo y excitar en ellos el deseo de la ganancia;..." (Du Chatenet, 1880:117) fueron sin duda aspectos exagerados por los observadores, pero ellos han conformado por largo tiempo una triste imagen de la "cultura minera" en los Andes. Ya otros han tratado de explicar esta propensión a la embriaguez (Flores Galindo, 1974:60). Ahora sólo quiero destacar el rol del aguardiente, de la pulpería e inclusive del consumo desaforado de la coca con cal, en recrear con nuevos matices la conciencia andina en los centros mineros. Ellos fueron el vehículo hacia el nuevo indio, cada vez más minero y menos campesino una vez ingresados en el siglo XX.

En síntesis, el sector indígena compuso claramente el sector social popular de la ciudad minera. Los indios sufrieron las condiciones de vida más precarias, lo que se expresó con elocuencia en su baja esperanza de vida al nacer. Ellos tuvieron, como oficio casi exclusivo, en el sector masculino, el de trabajadores mineros. Como tales desarrollaron relaciones de clientelaje y paternalistas con sus patrones; vale decir relaciones verticales antes que horizontales[25].

25. Refiriéndose a la población indígena, consignó Tschudi (1966:265): "En el estado de ánimo exaltado que en ellos precede a la completa embriaguez, los indios se ponen primero muy alegres y luego peligrosos, porque buscan discusiones y camorras ya sea con los blancos o entre ellos mismos; pasan gritando por las calles y atacan a los trabajadores de otras minas. Casi no transcurre un domingo o feriado sin que se produzcan serias peleas con palos, cuchillos y hondas entre los diversos grupos de obreros de minas, cuyas consecuencias usuales son heridos graves y hasta muertos".

Este hecho, sumado a su presencia sólo estacional en el asiento, que los convertía en un "proletariado" a medias campesino y minero, y la persistencia durante sus fases de permanencia en la ciudad de una cultura étnico-rural, impidieron el nacimiento de una conciencia de clase que los cohesionase frente a las otras clases sociales. Ellos se sintieron más bien indios que un proletariado minero; sufrieron el racismo de las élites y una serie de barreras sociales que les impidieron acceder a otros oficios que, además de permitirles romper con su condición campesina, hubieran posibilitado el diluimiento de su conciencia étnica.

De cualquier manera, su migración estacional al asiento minero a través de más de un siglo los insertó en una economía monetaria y urbana, lo que creó las bases para su conversión definitiva ulterior en un proletariado minero desde la década de 1920.

2. La élite

El sector de la élite en Cerro de Pasco estaba integrado, al igual que el indígena, por individuos que constituían una "clase económica" muy marcada; eran los mineros propietarios y los dueños de las grandes casas de comercio que, sobre todo a partir de la gran boya de 1840, se establecieron en la ciudad. Pero, además, eran de un grupo étnico distinto, el "blanco", y esta distinción físico-cultural dio a la élite y la estructura social que ella gobernaba un carácter especial. Ellos percibieron que no sólo era una base económica sino también elementos sociales y culturales los fundamentos de su poder. Más que como propietarios se cohesionaron como blancos y poseedores de una cultura distinta (y superior), que no sólo los distinguía nítidamente del sector popular sino que los hacía abrigar un temor al mismo.

Fue una élite esencialmente urbana y en muy pocos casos absentista. Fuerade la ciudad y sus órganos de gobierno, su dominio y control sobre los indios era precario. El campo era percibido como un **hinterland** salvaje al que no se podía penetrar sin correr grandes riesgos. Las

noticias de asesinatos de extranjeros a manos de los indios en pueblos aledaños contribuyeron a forjar este temor a los indios y su mundo rural[26]. Concientes de su "otredad" y estimulados por su corto número, el sector social dominante de Cerro formó una élite con una cohesión, cuyas eventuales rencillas entre diversas facciones no alcanzó a romper.

El carácter racial de la élite había nacido ya en la época colonial, pero fue reforzado durante el siglo XIX por la afluencia de migrantes que vinieron desde Lima, y fundamentalmente, del extranjero.

La élite se compuso, al igual que los indios, principalmente de migrantes, pero inscritos en un movimiento de tipo permanente y no temporal. En las épocas de boya su magnitud decrecía al llenarse la ciudad de indígenas, y en las coyunturas de crisis la misma se incrementaba, al carecer del mismo grado de movilidad que aquellos para dejar la ciudad. El censo de 1876, por ejemplo, registra un 15% de blancos (cifra que, sin embargo, parece presentar una sobreestimación); pero a lo largo del siglo su magnitud no debió exceder del 5 ó 6 por ciento[27]. En cifras absolutas esto significa poco más de medio millar de personas. Algunos mestizos más próximos a la cultura "blanca" pudieron incrementar algo dicho número; pero los jefes de familia de la élite no debieron sobrepasar un conjunto de más de dos centenares.

26. Por ejemplo, hacia mediados de siglo: "Un fabricante de carros, natural de Pest, de nombre Karl Adami (el cual fue jefe de una fábrica de carros en Viena), llegó a fines del año 1851 a Cerro de Pasco, y fue atacado y muerto por un natural el 1 de abril de 1852, sin un motivo conocido". (Scherzer, 1973:122/23, No. 41). En 1892: "Se dice que en el pueblo de Racco casi ha sido quemado en una hoguera por hereje, un extranjero antiguo y laborioso vecino de este lugar, por haber puesto un calendario en una de las paredes de su domicilio, tapando las estampas que alrededor tienen. Y se dice que el Teniente Gobernador ha tenido parte en ese acto de salvajismo que se quiso perpetrar". **La Unión** No. 176, Cerro de Pasco, 21 de febrero de 1892.

27. Según el registro de bautismos el porcentaje de blancos sería del 3% a lo largo del siglo, pero la baja natalidad de este sector racial estaría empujando hacia abajo esta magnitud. Según el registro de matrimonios, los blancos serían el 8,7% de la población, pero esta vez su alta nupcialidad sesga hacia arriba el cálculo. Un 5 ó 6 por ciento resulta pues razonable.

Frente a un número tan reducido, las redes de parentesco debieron actuar con eficacia, incrementando el grado de cohesión, como también el de disputas ocasionales.

Hasta la gran boya de 1840 el sector estuvo conformado todavía por los "españoles", esto es, los mismos mineros de la época colonial o sus descendientes.

Los mineros, decía Tschudi (c.1840) "... son por lo general descendientes de las antiguas familias españolas que en tiempos pasados tenían la propiedad de las minas de las cuales extrajeron sumas fabulosas, ..." (1966:262). La revolución política de la independencia, consolidada en 1824, significó la expulsión de algunos grandes mineros españoles. Entre los principales podemos mencionar a Juan Vivas, que en 1823 huyó de Cerro de Pasco donde dejó propiedades (que incluían 60 mil cabezas de ganado) por un valor que fue estimado en 300 a 400 mil pesos[28]; Francisco Liaño, con bienes avaluados en 100 500 pesos; Francisco Avellafuertes y Francisco Goñi, que se refugiaron en el fuerte del Real Felipe[29]. Se trató sobre todo de españoles realistas; los mineros peninsulares que no se opusieron a la independencia, de un capital más bien mediano o modesto,no fueron afectados. Alguno de ellos optó por cambiar el nombre de su mina: "El Rey", por "La Patriota".

La mayor parte del capital de los mineros españoles que huyeron o fueron expulsados era un capital inmueble (casas, minas, ingenios), de modo que fue pequeña la porción conservada como liquidez que pudiera haber acompañado a los mineros realistas en su huída. No existió, en este sentido, descapitalización de la minería cerreña con ocasión de la

28. AGN. Minería. Legajo 71. Dionisio de Vizcarra al Ministerio de Hacienda, Hipólito Unanue, 6 de noviembre de 1821. También AGN. Superior Gobierno; Legajo 38; cdno. 1413, 1823.
29. Sobre Francisco Liaño, **El Comercio**. Lima, 27 de enero de 1840. Ver además AGN. Ministerio de Hacienda OL 131f 398-488 y OL 145-187, 1826.

independencia[30]. Quienes vinieron a reemplazar a los mineros emigrados y se convirtieron así en los beneficiarios inmediatos de la independencia, fueron algunos criollos, principalmente los que de un modo u otro habían colaborado con la causa emancipadora (caso de Francisco de Paula Otero, quien fue General de Brigada en la Batalla de Junín), aunque haya sido como patriotas "à la dernière"[31]; y los ubicuos ciudadanos ingleses. De los nueve compradores de las minas que fueron de Juan Vivas en el remate llevado a cabo tras el requisamiento, tres eran ingleses[32].

La coyuntura de las luchas de independencia abrió un período de movilidad social que permitió a muchos criollos, de origen oscuro, e incluso a algunos mestizos, ingresar como empresarios al sector minero (Mallon, 1980:17-18). Dicho período, abierto con el arribo de la expedición de Alvarez de Arenales en 1820, se cerraría durante los primeros años de la década siguiente. Salvo aquel hecho y el ingreso de algunos ingleses, no se produjeron mayores cambios en la élite. Esta fue la clase que disfrutaría poco después de la boya argentífera de 1840.

En la década de 1850 se produciría el arribo de la migración europea. Sólo entonces aparecen, en los registros parroquiales de esa época,

30. Lo que sí hubo fue destrucción de algunos ingenios y maquinaria causada por la guerra, así como el traslado de los fondos de la Real Caja por el ejército realista.
31. La coyuntura de la independencia promovió una época de desorden en la explotación minera, al lanzarse muchos sobre las minas secuestradas a los españoles. En un estilo satírico "El Periñán" aludía en 1833 a la situación en los siguientes términos: "Vivían los señores Oteros, y su comparsa que aunque no me han dado trabajo, buscaré como laborear minas a la pinganilla; sacaré metales, aunque se desplomen; botaré puentes, y estribos, pues como nadie me há de ver, hecharé la pelota al vecino, y con este arbitrio me haré rico, para no ocupar a mis patrones, yo no soy de estos lugares, mañana me embarcaré, y marcharé a mi tierra, y cada cual se agarrará con sus uñas, y aunque estos daños los ocasioné desde muchos años atrás si me reconvienen diré, eso no se hizo en mi tiempo, hé sido muy ecsacto, hé respetado las propiedades agenas, y con esto acabose;...". **El Telégrafo de Lima**, 15 de junio de 1833.
32. Ellos fueron Guillermo Cochran y Robertson, Naylors y Guendal. AGN. Ministerio de Justicia. Prefectura Junín. Legajo 111; 1846.

apellidos europeos no españoles y de hecho desaparece el calificativo "español" para referirse a los blancos. El movimiento fue precedido por los italianos en años anteriores; ya Juan Jacobo Von Tschudi los halló c.1840: "Los comerciantes son en su mayor parte europeos o criollos blancos, propietarios de las tiendas más grandes. La mayoría de los dueños de tiendas, café y cantinas, son aquí, como en Lima, italianos, principalmente genoveses" (1966:262). Pronto los siguieron los propios españoles, ingleses, austriacos, alemanes y franceses. El censo de 1876 registró, para el distrito de Cerro, 1,6% de extranjeros; con una proporción de siete hombre por cada mujer. Más de una cuarta parte de ellos eran italianos, seguidos de cerca por españoles. Otros grupos importantes eran, en este orden, los ingleses, austriacos, chilenos, asiáticos, alemanes, franceses y argentinos. En el año 1891 un empadronamiento de hombres extranjeros avecindados en Cerro de Pasco volvió a dar, sin embargo, a los españoles la primacía, con 59 personas; seguidos de los austro-húngaros, que desde1876 habían crecido extraordinariamente, con 53; y los italianos, con 44. Luego seguían grupos muy menores, entre los que destacó el de los chinos, con seis personas[33]. Como generalidad de los casos estudiados en el proceso de emigración europea a América Latina, los extranjeros llegaron solteros y jóvenes. La edad promedio de los residentes españoles, austro-húngaros e italianos, fue de 36,31 y 38 años, respectivamente. Quince de los 53 austro-húngaros tenían 25 años o menos (descontando inclusive los pocos casos en que se trató de hijos de migrantes mayores); entre los españoles este número era de diez (pero sólo de cuatro entre los italianos). Y al casarse, lo hicieron sobre todo con blancas, seguramente hijas de migrantes europeos más antiguos que pertenecían a la "sociedad europea" que controlaba la estructura cerreña en el siglo XIX. De los once novios de raza blanca que entre 1820 y 1900 contrajeron matrimonio en Cerro, nueve lo hicieron con blancas y los otros dos con muchachas de raza no especificada (véase cuadro 3)[34].

33. Los chinos adquirían nombres castellanos, que en nada recordaban su origen (José Castro, Jacinto Márquez, etc.). ASPC de P. Libro de 1891.

34. Las "historias de vida" de algunos migrantes pueden ilustrar bien la, por lo general, exitosa inserción de los extranjeros en Cerro de Pasco. Guillermo Scheuermann,

Casi la mitad de la élite cerreña estuvo pues compuesta en el siglo XIX por extranjeros, fundamentalmente europeos. La naturaleza "extranjera" de este patriciado fue un factor importante para la constitución de una estructura social "cerrada", impermeable virtualmente para efectos del ascenso de los grupos inferiores. No sólo el factor racial se convirtió entonces en un distintivo fuerte de la élite, sino también su participación en una cultura totalmente ajena a la del vasto grupo indígena. Sus superiores condiciones de vida se reflejan en una esperanza de vida al nacer más alta, por ocho años, a la del grupo indígena[35]. Una mortalidad infantil más baja fue esencialmente el factor que estableció esta diferencia. Además de la raza, otros signos externos de la élite eran el vestido y la vivienda. Ellos usaron indumentaria europea, que se expendía en los bazares principales de la ciudad o era confeccionada a base de tela importada por sastres, frecuentemente extranjeros, establecidos en la ciudad[36].

---

desde 1875, vicecónsul del Imperio Austro-Húngaro, era natural de Franckfort, Alemania. En 1866, a la edad de 24 años, desembarca en el Perú y marcha a Cerro de Pasco, donde se casa "conuna opulenta familia". Enrique Stone había nacido en Londres; en 1871, a la edad de 22 años, llega al Perú y se establece en Cerro de Pasco. En 1903 ya había sido Alcalde de la ciudad, Director de la Beneficencia y Síndico Municipal. Fue gerente de Las Salinas de San Blás (propiedad de Agustín Tello) y en 1903 era apoderado de la **Cerro de Pasco Mining Co.**, a la que vendió previamente sus minas. De empresario a empleado de una gran compañía, tal fue el camino que en el alba del siglo XX emprendieron muchos de los componentes de la "burguesía minera" cerreña. Enrique Costa, natural de la provincia de Génova, llega al Perú en 1878 a la edad de 16 años; desde 1885 radica en Cerro de Pasco. Vicente Ruiz había nacido en Burgos, España; en 1886, a la edad de 15 años, viene al Perú, estableciéndose en Cerro de Pasco, donde comenzó a prestar servicios en la casa de Miguel Gallo Diez (comerciante y minero español). José Sansarricq nació en Francia, cerca a la frontera con España. En Angers estudió maestría mecánica y en 1888, a los 21 años de edad, viaja a Buenos Aires; en 1900 sin embargo, se establece en Cerro, donde empezó a trabajar en la casa comercial de Miguel Gallo Diez. **El Minero Ilustrado**. Cerro de Pasco, 23 de diciembre de 1903.

35. Para el período 1850-1895 ella fue de 32 años para el grupo blanco. Sin embargo, eliminando el año 1850, signado por una terrible epidemia, la misma sube a 37 ó 38 años, vale decir, un nivel similar al prevaleciente en Europa del sur para la misma época (Cipolla, 1974:578 y Bourgeois-Pichat, 1974:504-05). Con el mismo procedimiento, de eliminar el año 1850, la esperanza de vida al nacer del grupo indígena se eleva a 28 años.

36. La prensa local está llena de avisos de las casas comerciales y comerciantes

Los viajeros que visitaron la ciudad poco después de la independencia encontraron las viviendas, incluso de la gente acomodada, como ruines y miserables[37]. Pero el proceso paulatino de urbanización, alimentado por las boyas mineras, se expresó bien pronto en el surgimiento de un estilo de vida distintivo de la élite, que prestó especial atención al lugar de residencia: "Las viviendas mejores están bien instaladas y protegidas del frío por chimeneas inglesas;..." (Tschudi, 1966:261). Hacia 1880, Ernest Middendorf (1973:111/12), luego de haber pasado una primera y mala experiencia en un hotel de la ciudad, no extrañó, en la residencia de un miembro de la élite, las comodidades de Lima, aunque tampoco dejó de percibir la profunda diferencia en las condiciones de vida de blancos e indios:

> "Un paisano y acaudalado minero, el señor S., quien se había enterado de nuestra llegada, vino a buscarme y me invitó cordialmente a alojarme en su casa. Después de haber conocido de este modo Cerro de Pasco por su lado malo, llegué a conocerlo también por el lado positivo, pues la casa a la que me llevaron era de buena construcción e instalada como una residencia elegante de Lima, con alfombras, muebles finos, espejos, candelabros y vajilla de plata, en la que nos sirvieron una bien preparada comida, acompañada de excelentes vinos.

---

itinerantes anunciando la llegada de nuevos stocks de ropa importada. Ver, por ejemplo, **La Unión** y **El Minero Ilustrado.**

37. El viajero norteamericano conocido como Mr. Tudor, tuvo hacia 1825 la siguiente impresión de las viviendas de Cerro de Pasco: "... con casas de un solo piso, techos de paja, sin ventanas, excepto de papel; no hay chimeneas; aunque dicen que nieva por fuerza once meses del año y esporádicamente el mes restante. (...) El lugar es una prueba clara de las miserables costumbres del gobierno español y su gente, y su oposición a toda clase de mejoras. A pesar de la inmensa riqueza extraida de este lugar viven en la forma más incómoda. Ninguna aldea de Estados Unidos, Inglaterra o Alemania podría ser tan miserable. Los pisos son de madera y parecen estar hechos de tablas de cajas sin pulir, sin lavar y sin cepillar. Las calles siempre están barrosas, las casas sucias y tanto hombres como mujeres usan zapatos de madera que llaman suecos.
Estuvimos en casa de alguna gente rica y nunca he visto tantasuciedad". (Tudor, 1972 121).

> "Después de haber reposado algo, hicimos un paseo por la ciudad en compañía del dueño de casa. En la parte central las casas son de dos pisos y algunas bastante bien construidas; se ven muchas tiendas bien surtidas de toda clase de mercadería. En la medida que uno se aleja del centro, las casas son cada vez más pequeñas y parecen chozas. Allí es donde viven los indios mineros, aglomerados casi siempre en estrechas habitaciones".

Las actividades económicas de la élite fueron fundamentalmente la minería y el comercio38. En el sector minero eran los "propietarios" de las minas o sus administradores y mayordomos. Con frecuencia los individuos de una misma nacionalidad se agrupaban para la explotación de una o más unidades de producción, creando así un sistema en que había minas "de los españoles", "de los austro-húngaros", etc. En el sector mercantil monopolizaban el comercio de importación y dejaban a indios y mestizos los renglones más modestos del intercambio: "Los comerciantes son en su mayor parte europeos y criollos blancos, propietarios de las tiendas más grandes (...) El pequeño comercio lo realizan los mestizos, mientras los indios se ocupan de la venta de víveres que traen de regiones lejanas" (Tschudi, 1966:262). Tanto en la minería como el comercio, vale decir, los principales sectores de la actividad económica de Cerro, la filiación racial predeterminaba el lugar en su estructura. Más que la mera riqueza era un conjunto de distintivos el que señalaba a los miembros de la élite: la casa, la esposa, el vestido; y en las actividades económicas como la minería y el comercio debía ocuparse ciertas posiciones (propietario o mayordomo, nunca operario de minas; y el comercio de importación y no otros renglones). Por ello los intentos de traer operarios mineros europeos acabaron en el fracaso. Lejos de su ambiente original y confundidos con los indios, ellos, a pesar de su elevado salario, no sólo no desarrollaron las virtudes en el trabajo que se esperaba, sino que además degeneraron en alcoholismo e

38. Nelson Manrique (1978) ha destacado que en la sierra central la élite tendió a compartir intereses en el sector minero, ganadero y comercial.

inútiles para cualquier ocupación[39]. Los pocos que no cayeron en tal estado desertaron del oficio de operarios y se emplearon en cargos de acuerdo a su raza y origen europeo.

Algunos extranjeros también fueron artesanos o profesionales, y en estas ocupaciones compartieron lugares con mestizos nativos; pero la pertenencia a ciertos gremios, como fonderos (en el que se especializaron los chinos), carniceros o conductores de metales, los hubiera desacreditado socialmente y tendieron a abstenerse de ellos, pues aún la actividad de contrabandistas tenía una mejor aceptación social. Pero sin mayor costo social podían participar en los gremios de abogados, farmacéuticos, sastres, escribanos, hoteleros[40] y quizas más dudosamente en los de panaderos (en el que participaron muchos italianos), carpinteros y herreros[41].

Los miembros de la élite se autotitulaban y eran reconocidos como los "vecinos notables" de la ciudad. Como tales constituían un grupo de presión muy fuerte para efectos políticos. Los extranjeros tenían un órgano de expresión institucional a través de sus consulados. Para

39. En 1825 se trajo los primeros operarios ingleses. La historia del fracaso de esta empresa puede verse en el "Bosquejo General del Perú", de John McGregor (1847), en Bonilla 1975-77,I:134. Otro intento ocurrió en 1870, también con operarios ingleses, para la empresa de desagüe. **El Comercio; Lima,** 21 de enero de 1870.
40. A tal punto existía una colonia foránea que monopolizaba los cargos de "profesionales", que en 1890 el boticario Constantino Ysola, recibido en la Universidad de Florencia, debió cerrar su botica ante la promulgación de una ley que exigía que estos establecimientos sean atendidos por farmacéuticos recibidos en el Perú. Ysola no pudo hallar ninguno dispuesto:
"...mis encargados en Lima, sin embargo de las activas diligencias que han puesto en práctica, no han podido conseguir un farmacéutico recibido, que venga a hacerse cargo de mi Botica, ya sea por la escasez de ellos en la capital, o por los exhorbitantes sueldos y fuertes adelantos que exigen para su traslación; ..." APH, 1890.
41. Matrícula de Patentes actuada por el Apoderado Fiscal para el año de 1890. AGN. h-4-2565; Libros manuscritos republicanos. En el cuadro 7 hemos consignado el "Resumen General" de dicho documentos, que permite apreciar mejor la estructura económica urbana de Cerro de Pasco a finales del siglo.

CUADRO 7
Resumen general de la Matrícula de Patentes de Cerro de Pasco, 1890

GREMIOS	Contribución al semestre (en soles)	Contribución al año (en soles)
Rescatires	215,00	430,00
Comerciantes	342,00	684,00
Bodegueros	633,00	1.266,00
Prestamistas	95,00	190,00
Médicos	47,00	94,00
Abogados	85,00	170,00
Hoteleros	41,00	82,00
Panaderos	41,00	82,00
Farmacéuticos	43,00	86,00
Magistraleros	40,00	80,00
Sastres	40,50	81,00
Carpinteros	87,75	175,50
Madereros	32,00	64,00
Herreros	67,00	134,00
Escribanos	20,50	41,00
Cafees	35,00	70,00
Talabarteros	10,00	20,00
Plateros	5,00	10,00
Peluqueros	11,00	22,00
Hojalateros	7,00	14,00
Fonderos	10,00	20,00
Carniceros	5,00	10,00
Adornantes	108,00	216,00
Zapateros	32,60	65,20
Hornos	60,00	120,00
Sombrereros	32,50	65,00
Impresoreros	10,00	20,00
Destiladores	25,00	50,00
Tiradores	308,00	616,00
Ganaderos	905,00	1.810,00
Conductores de metales	100,00	200,00
Total	**3.493,85**	**6.987,70**

Matrícula de Patentes actuada por el Apoderado Fiscal para el año de 1890.
AGN. Libros manuscritos Republicanos. H-4-2565. 1890.

finales del siglo XIX funcionaban nueve en la ciudad (Pérez Arauco, s/f). Se creó, además, una sociedad de las "Colonias Extranjeras", que en momentos críticos como el de la ocupación chilena conformaron una guardia urbana "con el deseo de contribuir al mantenimiento del orden público, dentro de la más estricta neutralidad"[42]. Pero otros órganos no eran exclusivos de los extranjeros y agrupaban a la élite en su conjunto, como la Diputación de Minería, la Sociedad de Beneficencia Pública o diversos clubes sociales. Independientemente de éstos, inclusive, la élite en su conjunto o grupos de ella en caso de división, emitían comunicados o solicitudes de "vecinos notables" o de "comisio popular" cuando las circunstancias lo recomendaban[43]. Estos comunicados se hacían para respaldar o repudiar a una autoridad, proclamar la adhesión o rechazo a un presidente o caudillo, o con respecto a alguna ley que de alguna manera afectase la ciudad.

En las últimas décadas del siglo XIX la élite no sólo ocupaba todos los poderes sociales: los organismos culturales, las sociedades de beneficencia[44], los periódicos, sino que monopolizaba gran parte del poder político. El Consejo Municipal era totalmente controlado por ella, al ser sus miembros los electores autorizados; eran sus integrantes, igualmente, los que proclamaban los candidatos por la provincia y el departamento para el congreso de la República. Los electores hábiles en Cerro de Pasco eran sólo algo más de doscientos en la última década del siglo. En una ciudad de diez mil habitantes ello significó simplemente la exclusión de las mayorías de la política institucional. Los miembros de la Diputación de Minería y los concejales del Municipio eran en gran número extranjeros y aún existieron alcaldes extranjeros[45].

42. **El Porvenir de Junín** No. 4, Cerro de Pasco, 16 de abril de 1881.

43. Entre los "vecinos notables" que en 1892 solicitaron al gobierno que no se acepte la renuncia del subprefecto Buenaventura Vilar, figuraron 29 comerciantes, 18 mineros, 3 abogados y miembros de otros gremios con sólo un representante (relojero, médico, farmacéutico, etc.). **La Unión** No. 177, Cerro de Pasco, 21 de febrero de 1892.

44. Varias colonias extranjeras organizaron sus propias sociedades de beneficencia (la colonia española, la austro-húngara, etc.).

45. Tal fue el caso del alemán Guillermo Scheuermann, ya mencionado en la nota 34, y del italiano César Cútolo, en 1900, quien en dicho año solicitaba licencia para dejar

A diferencia de la ciudad minera colonial, la del siglo XIX no conoció un fuerte poder estatal que sujetase a los mineros y comerciantes locales[46]. Después de la instauración del período nacional una de las primeras consecuencias fue que la élite pasó al control virtualmente directo del poder político local. Desapareció entonces toda posibilidad de barreras institucionales que a nivel político estorbaran el desarrollo de la minería dentro de este ámbito. Cuando una autoridad local nombrada por el Estado, como prefectos y subprefectos e incluso autoridades militares, se enfrentaba a los intereses de la élite, difícilmente sobrevivía en su puesto frente a los ataques de ésta[47].

Si bien el patriciado local cerró filas frente a las clases populares o el Estado, cuando fue necesario, también sufrió de rupturas internas que lo dividían. A veces se expresaban sólo a través de ofensas más o menos públicas entre integrantes de diversas facciones (que, por ejemplo, apoyaban a distintos caudillos nacionales), que terminaban en el sangriento "terreno del honor" del duelo[48]. Con ocasión de la ocupación chilena, en 1881, salieron a relucir las múltiples querellas dentro de la élite, de la misma manera como ocurrió en otras ciudades del país (Bonilla, 1980-cap. VI). Los "vecinos notables" de Cerro se habían pronunciado por el gobierno de Lima en contra del de Piérola, como manera de salvaguardar sus propiedades; una vez que las fuerzas pierolistas ingresaron victoriosas en la ciudad y se propusieron castigar a los líderes del movimiento de apoyo al gobierno de Lima:

---

el cargo, pues asuntos familiares lo reclamaban en Italia. **El Minero Ilustrado** No. 159, Cerro de Pasco. Véase también BN. D4840/1896.

46. El rol de la burocracia estatal en la ciudad minera colonial puede verse en nuestro trabajo: Contreras, 1982: cap. 2.

47. Sobre la destitución del subprefecto Benjamín Aragón, en 1889,véase. BN. D11471/1889. Un caso similar, en 1888, en BN. D11447/1888.

48. Puede encontrarse varios casos en la prensa local. Por ejemplo, **El Minero Ilustrado** No. 111, Cerro de Pasco, 24 de enero de 1899.

> "... de entre nosotros mismos saltan las infames delaciones, las calumnias groseras, los rencores privados, los odios de familia y todas las innobles pasiones, manchando reputaciones honorables completamente ajenas al movimiento del 6 (el 6 de abril fue el pronunciamiento de apoyo a Lima), como puede atestiguarlo la conciencia pública"[49].

Una censura más importante fue la que tendió a establecerse entre extranjeros y nacionales en el sector minero. Las colonias europeas habían formado una "sociedad" cohesionada y progresista y, al margen de su lugar de origen y su cultura, sus miembros podían ser considerados como "nacionales" desde el punto de vista que no tenían más vínculos que los afectivos con el exterior; pero no supieron, si es que se lo propusieron, integrar a "los hijos del país" en su seno. Claro que las disputas fueron ocasionales y los mineros nativos sacaron a relucir una conciencia nacional en momentos que no revelarían sino un pleno oportunismo[50]. Con ocasión de la penetración de nuevos socavones y la instalación de las máquinas de desagüe, en 1862, los mineros nacionales vieron afectados sus intereses. Pero la Diputación, controlada por los mineros extranjeros, pudo imponer aquellos planes, lo que logró, para el colmo de la indignación del nacionalismo de los mineros del país, ¡con el apoyo del prefecto! Sólo 39 de los 98 miembros del gremio concurrieron a la asamblea decisiva; y sólo 17 eran nacionales. Estos optaron por retirarse antes de terminada la reunión, expresando luego con amargura su resentimiento contra los mineros extranjeros:

49. **El Porvenir de Junín** No. 4, Cerro de Pasco, 16 de abril de 1881.
50. La población nativa también resintió la marginación que resultaba del "espíritu de cuerpo" de las colonias extranjeras. Con motivo de los carnavales de 1891 el periódico **La Unión** (No. 103. Cerro de Pasco, 15 de febrero de 1891), luego de elogiar con entusiasmo las fiestas de los extranjeros, anotaba con un halo de tristeza: "Desearíamos verlos, en tales ocasiones, íntimamente unidos con nosotros".

"... era de todo punto de vista imposible que los propietarios de Pasco, los que tienen amor al suelo en que nacieron y tienen fincada en él su fortuna, los que no abandonarán el país tan pronto como haya repletado su bolsa, los que crearon a costa de sudores y fatigas los fondos de que se pretenden disponer, consintieran en derramarlos para beneficiar sin resultado alguno para el país a algunos especuladores extranjeros[51].

Sin embargo, a partir de 1901 pudo verificarse que tanto extranjeros como nacionales no vacilaron mucho en vender sus minas al sindicato norteamericano. Al lado del español Miguel Gallo Diez, el inglés Jorge Eduardo Steel, las familias italianas y alemanas Languasco y Scheuermann, figuraron también los oriundos Felipe Salomón Tello, Romualdo Palomino, Elías Malpartida, la familia Ortiz, etc. (Thorp y Bertram, 1978:82).

La cultura fue otro de los distintivos de la élite. En efecto, para pertenecer a ella no bastaba con ser blanco, preferentemente europeo, y haberse ubicado ventajosamente en el comercio o la minería; tampoco era suficiente vivir en una casa acomodada y ser de la lista de "electores" reconocidos en Cerro de Pasco. Un elemento importante era participar de la cultura que definitivamente separaba a un blanco de un indio.

La élite organizó una cultura de cariz bastante europeo en la ciudad. La indumentaria, las maneras, la música, las comidas y las bebidas que frecuentaban expresaban este hecho: "... en este pueblo -se decía- ... los extranjeros dan la norma de todas las virtudes sociales"[52]. El vals vienés, las polkas y bailes españoles marcaban el ritmo en las elegantes fiestas de la élite[53]. Estas se verificaban con ocasión de matrimonios, la

51. **El Comercio**. Lima 7 de enero de 1862.
52. **El Porvenir de Junín** No. 4 Cerro de Pasco, 16 de abril de 1881.
53. "Las cuadrillas francesas y de lanceros fueron bailadas con irreprochable corrección, así como los valses y polkas; sobresaliendo la hermosa y delicada señorita Elisa Dianderas, hija de la dueña de la casa, y la bella como espiritual señorita Amelia Ordoñez". **La Unión** No. 103. Cerro de Pasco, 8 de febrero de 1891.

conmemoración de fiestas nacionales por parte de alguna de las colonias extranjeras, agasajos a algún visitante importante, y también en algunas ocasiones comunes a toda la población cerreña, como en las fiestas patrias y los carnavales. En estas ocasiones colectivas es que se hacía muy patente la no integración de los dos mundos culturales presentes en Cerro. Existía el carnaval indígena y el carnaval aristocrático. Mientras aquel era una fiesta pública que se celebrara en los barrios periféricos de la población, éste combinaba la fiesta pública con las reuniones exclusivas en domicilios particulares. Las calles y plazas del centro eran tomadas por las comparsas de la élite: "Desde el sábado a las 12m. principió a sentirse el movimiento consiguiente para la entrada carnavalesca del célebre Don Calixto XVII, quien se presentó en las calles de la ciudad con una numerosa cabalgata, que lucían elegantes disfraces, acompañados de una banda popular[54]. Quedaban los indígenas, entonces, sólo como el coro de las tragedias griegas, presentes pero definitivamente distantes de los hechos del drama. Luego del juego callejero se celebraban por las noches las exquisitas fiestas de la aristocracia: "En las noches del 9 y 10 algunas familias respetables abrieron sus salones para dar acogida en ellos a muy distinguidos jóvenes de nuestra sociedad, que llevaban costosos y elegantes disfraces"[55]. Durante la fiesta pública, la necesidad de contar con bandas musicales, integradas generalmente por mestizos y hasta indígenas, obligaba a la élite a la concesión de escuchar las célebres mulizas que así se convirtieron en uno de los pocos referentes culturales comunes a la población cerreña[56].

El carácter europeo de la cultura también se expresó en el arribo frecuente, a finales del siglo, de compañías de zarzuela y óperas, provenientes de Lima o la propia Europa. Estas incluían, en sus giras por el interior, a Cerro de Pasco, y ofrecían varias funciones a un

54. **El Minero Ilustrado** No. 113. Cerro de Pasco, 15 de febrero de 1899.
55. **La Unión** No. 103. Cerro de Pasco, 15 de febrero de 1891.
56. **El Minero Ilustrado** No. 113. Cerro de Pasco, 15 de febrero de 1899. Sobre los orígenes de la muliza; Bernal, 1978 y Pérez Arauco, s/f.

público cuya ocupación de empresarios mineros no le impedía deleitarse con "la verbena de la paloma". **El Minero Ilustrado** comentaba así las funciones de la compañía española "Abella" en el invierno de 1899:

> "La concurrencia ha tenido sus variantes en cuanto a número que por lo que respecta a calidad, siempre ostentan los palcos del alegre (teatro) portátil, las bellezas de la **higue life** (sic) de la sociedad cerreña, que en más de una ocasión nos hemos creído transportados a uno de los teatros de las riberas del apasible Rímac. Doquiera hayamos extendido la vista ha sido para admirar algún rostro encantador de sílfide mitológica, cuya delicada 'toilete' saturando la atmósfera de delicioso y delicado ambiente nos ha hecho transportar a regiones de lo ideal"[57].

Sociedades dramáticas y filarmónicas se formaron en Cerro de Pasco como expresión del tono europeo de la cultura[58], y el piano, a pesar de que debía ser transportado penosamente a lomo de mula desde La Oroya, distante a 130kms., o aún desde más lejos antes de 1893, cumplió puntualmente su función en la educación de las hijas y en la distinción de las viviendas de la élite[59].

El tiempo de ocio de este sector social se empleaba en deportes exclusivos como el tiro, las regatas y paseos en bote en la laguna de Patarcocha. En las rifas y los salones de juego los aristócratas eran los tahúres que perdían en una noche lo que habían acumulado durante semanas en la actividad minera. Tschudi (1966:263-64) no dejó de sorprenderse por:

57. **El Minero Ilustrado** No. 131. Cerro de Pasco, 21 de julio de 1899.
58. Tulio Halperin (1972:210) ha destacado ya esta europeización de la cultura de las ciudades latinoamericanas en la segunda mitad del siglo XIX. No deja de sorprender, sin embargo, encontrar el hecho en una ciudad minera interior enquistada en medio de los Andes.
59. Los diarios locales publicaban composiciones para piano a veces de la invención de personas de la misma localidad. Por ejemplo, la polka "La Traviesa", de Carmen Allende vda. de Nacarro, en **El Minero Ilustrado** No. 102. Cerro de Pasco. 1899. También anunciaban sus servicios afinadores de pianos y profesores.

"...la inclinación incontrolada por los juegos de azar. En pocos lugares se juega tan alto como en Cerro de Pasco. Desde las primeras horas de la mañana están en movimiento los dados y los naipes. El minero deja sus listas de pago, el comerciante su vara de medir, para reunirse a jugar un par de horas en el curso del día. De noche es casi la única diversión en las mejores casas de la ciudad. Los mayordomos de las minas, generalmente hombres jóvenes de buenas familias de la sierra, que han dirigido la punta durante el día, al caer la noche se sientan a la mesa verde y la abandonan solamente cuando oyen la campana que avisa que les toca el turno de bajar nuevamente a la galería".

Los trabajadores en la cantina y los empresarios en el casino fueron, para algunos observadores como los viajeros europeos, el signo de una falta de disciplina o espíritu de acumulación, que tenía como fatal consecuencia el que la fortuna pasase a manos de quienes invertían menos productivamente el capital: comerciantes y "... los tahúres profesionales que nunca faltan". (Tschudi, 1966:264).

Un rasgo típico en la élite fue la exclusión de las mujeres de cualquier actividad laboral remunerada, con la excepción de la enseñanza del piano[60]. Las señoras de la aristocracia empleaban su tiempo en la organización de obras de caridad y cultos religiosos, asociados a congregaciones religiosas y sociedades de beneficencia.

La alimentación de este sector también fue otro de sus rasgos distintivos. Ella no sólo era superior sino culturalmente distinta a la del sector indígena. Lo propio ocurría con las bebidas[61].

60. Una expresión de su exclusión de la vida pública se evidencia en el hecho de que, de más de medio centenar de cartas atrasadas existentes en la estafeta de correos en 1898, sólo una estaba dirigida a una dama.

61. En el agasajo de la "Sociedad Cosmopolita" en el hotel "La Concordia", el 1o. de agosto de 1900, el menú consistió en: sopa de ostiones, lomito en salsa de puré, apanado con papas, lomito saltado con vainitas, fritura de coliflor, tortilla quemada, café, puros y pusse café. **El Minero Ilustrado**. Cerro de Pasco, 1 de agosto de 1900

En suma, la élite desarrolló una cultura que podríamos denominar con el nombre con que bautizaron a una de sus sociedades culturales: "cosmopolita". El surgimiento de una activa e importante prensa local vino a coronar la naturaleza universal de su cultura.

Desde 1851, año de la conversión de la ciudad en capital departamental, registramos la aparición de la primera prensa periódica en Cerro de Pasco. Se trataba de "La Pirámide de Junín", periódico oficial que por lo menos hasta 1862 ya había publicado 478 números[62]. En la década de 1880 aparecen varios otros, aún cuando destinados por lo general a una cortavida: "La Gaceta de Pasco", "El Eco de Junín", "La Unión", "El chico-T", "El Ronzal", "La Opinión Nacional" y "El Progreso", en cuyas páginas diferentes facciones de la élite se atacaron unas a otras y expresaron sus proyectos de desarrollo regional. A finales de 1897 apareció el periódico más importante, que vino a coronar brillantemente este desarrollo de la prensa: "El Minero Ilustrado", de periodicidad bisemanal, cuya vida se prolongó hasta 1950[63].

A través de la prensa, pero también a través de medios más sutiles como el propio lenguaje cotidiano, la élite monopolizó el derecho al discurso, situación que por lo demás fue facilitada por la presencia de un 75% de analfabetismo en el distrito de Cerro[64].

La élite cerreña, en síntesis, fue una pequeña oligarquía de origen europeo, con características estamentales, que debía gobernar a una

62. El ejemplar No. 478 en AGN, Ministerio de Justicia. Prefecturas Junín, Legajo 112.
63. Su editor en los primeros años fue Pedro Caballero Lira, uno de los más importantes y perspicaces mineros de Cerro. El periódico expresó con inteligencia los intereses de los mineros locales mostrándose partidario de la modernización de la industria minera y en general del liberalismo. Una colección casi completa puede consultarse en la Biblioteca Municipal de Cerro de Pasco; algunos números dispersos en la Sala de Investigaciones de la BN de Lima.
64. Censo en 1876. Hemos considerado para el cálculo sólo a los mayores de quince año de edad. En el área urbana de Cerro estrictamente, el porcentaje debió ser, sin embargo, algo menor.

vasta mayoría indígena culturalmente lejana. Ella monopolizó el acceso a todas las instancias políticas de la ciudad, incluyendo el derecho al discurso. Sus bases económicas fueron la minería y el comercio, actividades en las que desde mediados de siglo se enquistó una numerosa colonia europea. Esta desarrolló una cultura cosmopolita, más cercana a París y Londres que a los pueblos indígenas de donde provinieron los trabajadores que controlaban. Una fracción criolla, sin embargo, actuó como bisagra con el sector indígena y a través de ella emergieron tímidamente en la élite algunos elementos de la cultura popular, como la muliza y el carnaval católico.

3. La sociedad cerreña después de 1900

La estructura social de la ciudad minera vino a cambiar radicalmente tras el ingreso de la compañía norteamericana **Cerro de Pasco Mining Co.** Entre 1901 y 1910 ésta compró virtualmente todos los yacimientos de importancia, incluyendo minas complementarias de sal y carbón en las inmediaciones. La tenaz oposición de los arrieros a la modernización del transporte fue vencida fácilmente al contar la compañía norteamericana con recursos de capital más que suficientes para construir la línea férrea desde La Oroya hasta el asiento minero, la que inició su funcionamiento en 1904. Se canceló así, con el arrieraje, lo que había sido uno de los más eficaces mecanismos de redistribución de los beneficios mineros.

Los cambios que significaron la concentración y desnacionalización de la minería cerreña terminaron por dar a Cerro hacia 1920-30 una estructura social distinta a la del siglo anterior. Los indígenas siguieron siendo migrantes de las mismas zonas pero su naturaleza temporal fue cediendo paso a una migración de tipo permanente (Flores Galindo, 1974:61). Pronto se convirtieron en un auténtico proletariado minero, desposeído del control de medios de producción de cualquier clase. Otro cambio importante ocurrió en la élite. La conversión de la minería de Cerro en un 'enclave' provocó la emigración de la élite antigua y su reemplazo por la gerencia de una compañía transnacional. Aquella élite

fue primero desterrada del control de la minería y obligada a optar, cuando no por la emigración -llevándose consigo los frutos de una venta que consideraron un pingüe negocio- (Thorp y Bertram, 1978:85 y ss.), por refugiarse en el comercio o emplearse como funcionarios de la empresa extranjera. Pero el control del sindicato norteamericano sobre el transporte a través de la propiedad del ferrocarril, acabó con el negocio del comercio de importación, ya afectado seriamente por la descomposición del antiguo patriciado. Finalmente:

> "A la liquidación y traslado de las firmas comerciales, o al fallecimiento de sus dueños, siguió el éxodo de sus hijos hacia otras latitudes, en pos de mejor porvenir, dejando el lar nativo con unos cuantos familiares y a la espera de verse nuevamente 'invadidos' por otros comerciantes que reemplazarían a los anteriores, pero en su mayoría oriundos (ya no de Europa, sino) de Junín, Huancavelica, etc., que si no instalan hoteles, tiendas comerciales, de abarrotes y de aparatos eléctricos, sólo son meros 'ambulantes' o poseen una 'chingana'" (Casquero, 1975).

Esta degradación de los comerciantes observada por el estudioso cerreño se verificó en otras ocupaciones, como la de las profesiones liberales y los artesanos. Eran los signos de la modernización a través del camino del 'enclave'.

La administración norteamericana que vino a reemplazar a la élite europea no tenía propósito de residencia permanente. No se casaban, sino rara vez, en Cerro y sus clubes sociales no eran instituciones de una **clase**, como de una empresa. La vida religiosa se empobreció ante la emigración de la antigua aristocracia, y también las grandes casas comerciales, las antiguas sociedades y los espectáculos culturales[65]. La propia prensa refleja un decaimiento.

65. Parte de esta información fue precisada a través de conversaciones con el Sr. Isidro Atencio. Nuestras entrevistas se llevaron a cabo en febrero y marzo de 1983 y enero de 1984.

En general la vida cultural cerreña perdió en autonomía y personalidad. Dejó de ser el eje de la cultura regional. Además de la presencia de la compañía norteamericana, influyó en ello el arribo del ferrocarril. Desde 1904 se podía salir de Lima y llegar a Cerro en el mismo día. Otra causa importante fue la ya mencionada emigración del antiguo patriciado. La desintegración cultural se mantendría en la ciudad. De un lado, la cultura popular, que desde 1900 sería cada vez menos indígena y más obrera; y por otro, la cultura (?) de los administradores e ingenieros norteamericanos, totalmente ajena y desinteresada de la primera. Los comerciantes y artesanos blancos y mestizos que permanecieron fueron ganados por la naciente cultura obrera: la de la muliza, el entierro con banda y la cantina.

Cerro de Pasco como centro urbano desempeñaba una función eminentemente económica, pero este hecho no sirvió para propiciar una alta movilidad social. Todo lo contrario, la estructura social urbana tuvo una rigidez muy marcada. En las coyunturas de bonanza los indígenas pudieron acceder incluso a una acumulación, pero ésta, lejos de servir para su descampesinización, fue empleada para reforzar sus vínculos con la tierra.

La correspondencia étnica y cultural de los dos sectores sociales importantes expresó bien el carácter de la estructura social local, que reproducía sin mayores cambios la situación colonial. Una minoría blanca, de origen foráneo, se constituía en el bloque dominante, sobre una mayoría indígena de procedencia rural que, en gran parte, residía sólo estacionalmente en el asiento. si aquellos desarrollaron una clara conciencia de clase, la misma no surgió en el sector popular. Sus reclamos se resolvieron individualmente y a través de relaciones verticales con los patrones. Sólo en momentos de convulsión política afloró un tipo de movimiento colectivo aunque sin más metas

inmediatas que el pillaje[66]. Tan sólo el siglo XX sería el escenario de la organización política de los trabajadores, que enfrentarían ahora a la empresa extranjera representante del capitalismo imperialista.

Resumen

En este artículo se presenta una descripción de las condiciones de vida, materiales y culturales en Cerro de Pasco durante el siglo pasado, cuando era una de las principales ciudades de la sierra peruana, tanto en lo económico como en lo demográfico.

El autor discute las características de la estructura social de Cerro de Pasco, recalcando la yuxtaposición de elementos económicos y étnico-culturales y el tipo de relaciones sociales prevalecientes. Luego describe las características y condiciones de vida del sector indígena y la élite. El artículo termina señalando los cambios que se produjeron en la sociedad cerreña después de 1900, como consecuencia del ingreso de la compañía norteamericana Cerro de Pasco Mining Co. y el proceso de desnacionalización y concentración de la minería a que dio lugar.

66. Con ocasión del enfrentamiento de las fuerzas pierolistas y las que apoyaban al gobierno de García Calderón, en el contexto de la guerra con Chile, ocurrieron algunos desórdenes en la ciudad. En uno de ellos: "...tuvimos el sentimiento de ver una turba de esa canalla del lugar que apedreaba muchas casas y amenazaba el saqueo", declara un cronista. **El Porvenir de Junín** No. 4. Cerro de Pasco, 16 de abril de 1881.

Bibliografía citada

ARENALES, José I. **Memoria Histórica sobre las operaciones y movimientos de la División Libertadora a las órdenes del Gral. D. Juan Antonio Alvarez de Arenales en su Segunda Campaña a la Sierra del Perú en 1821.** Cultura Argentina, Buenos Aires. (1832) 1920.

BABINSKY, Alejandro. **Informe sobre el Cerro de Pasco presentado a la Junta Central de Ingenieros.** Lima. 1876.

BASADRE, Modesto. "Lima al Cerro de Pasco". **Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima;** t. IV, pp. 319-324. 1895.

BERNAL, Dionicio Rodolfo. **La Muliza.** Herrera Editores, Lima. 1978.

BONILLA, Heraclio (comp.) **Gran Bretaña y el Perú: Informes de los Cónsules Británicos.** Instituto de Estudios Peruanos, Lima. 1975-77.

BONILLA, Heraclio. **Un siglo a la deriva. Ensayos sobre el Perú,Bolivia y la guerra.** Instituto de Estudios Peruanos, Lima. 1980.

BOURGEOIS-PICHAT, J.L.E. 'The general development of the population of France since the eighteenth century". Glass y Eversley (eds.). **Population in History. Essays in Historical Demograp hy.** Edward Arnold, Londres. 1974.

CALLUPE, Francisco. **Cuentos, leyendas y supersticiones de Cerro de Pasco.** Cerro de Pasco, mimeo. s/f.

CARDOSO, Ciro F. y Héctor PEREZ B. **Los métodos de la historia.** Grijalbo, México. 1977.

CARMAGNANI, Marcello. **Formación y crisis de un sistema feudal. América Latina del siglo XVI a nuestros días.** Siglo XXI, México. 1976.

CASQUERO, Rolando. Cerro de Pasco **"Ciudad Opulenta". Cronología de un pueblo.** Huancayo. 1975.

CIPOLLA, Carlo. "Fourcenturies of Italian demographic development". Glassand Eversley (eds.). **Population in History. Essays in Historical Demography,** Edward Arnold, Londres. 1974.

CONTRERAS, Carlos. "Mineros, arrieros y ferrocarril en Cerro de Pasco,1870-1904". **HISLA. Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social** No. IV. Lima. 1984.

Mineros y campesinos en los Andes. Mercado laboral y economía campesina en la sierra central, siglo XIX. Instituto de Estudios Peruanos, Lima. 1988.

La ciudad del mercurio. Huancavelica, 1570-1700. Instituto de Estudios Peruanos, Lima. 1982.

"Mineros, arrieros y ferrocarril en Cerro de Pasco, 1870-1904". Instituto de Estudios Peruanos, Lima, mimeo. 1984.

DU CHATENET, Mauricio. "Estado actual de la industria minera en el Cerro de Pasco". **Anales de la Escuela de Construcciones Civiles y de Minas.** Lima. 1880.

FLORES GALINDO, Alberto. **Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830.** Mosca Azul. Lima. 1984.

Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. 1974.

GARCIA ROSSEL, Ricardo. "Informe presentado a la Compañía Nacional Minera de Pasco". Imprenta de El Comercio, Lima. 1892.

GERSTÄCKER, Friedrich. **Viaje por el Perú.** Biblioteca Nacional, Lima. (1862) 1973.

HALPERIN, Tulio. **Historia contemporánea de América Latina.** Alianza Editorial, Madrid. 1972.

MALLON, Florencia. "The poverty of progress: the peasants of Yanamarca and the development of capitalism in Peru's central highlands, 1860-1940". Yale University, PhD. Dissertation. 1980.

MANRIQUE, Nelson. "El desarrollo del mercado interior en la sierra central 1830-1910". Taller de Estudios Andinos, Universidad Nacional Agraria, Lima. 1978.

MIDDENDORF, Ernest. **Perú.** Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. 1974.

MOROTE, Efraín. **Huamanga. Una larga historia.** CONUP, Lima. 1974.

PEREZ ARAUCO, César. **Folklore literario del Cerro de Pasco.** Ediciones Hepabal, Lima. s/f.

PERU, República del. Censo de 1876. Lima. 1878.

PLATT, Tristan. "Religión andina y conciencia proletaria. Ohuyaruna y ayllu en el norte de Potosí. **HISLA** No. II, pp. 47-73, Lima. 1983.

"Pensamiento político aymara". Ponencia presentada a la reunión sobre movimientos andinos en la Universidad de Wisconsin. 1984.

"The origins of mining proletariat in Catavi, Siglo XX, Bolivia". manusc. 1984a.

RIVERO, Mariano de. **Colección de Memorias Científicas, Históricas y Naturales.** Bruselas; 2 ts. 1857.

SCHERZER, Karl. "Visita al perú en 1859". Estuardo Núñez (comp.). **Viajeros alemanes al Perú.** UNMSM; pp. 61-130, Lima. 1969 (1861)

SJOBERG, Gideon. **The pre-industrial city, past and present.** The Free Press, New York. 1960.

STIGLICH, Germán. **Diccionario Geográfico del Perú.** Imprenta Torres-Aguirre, Lima. 1922.

TAMAYO, José. **Historia social del Cusco Republicano.** Lima. 1978.

THORP, Rosemary y BERTRAM, Geoff. Development in an open economy. Perú, 1890-1975. Cambridge Press University. 1977.

TSCHUDI, Juan Jacobo Von. **Testimonio del Perú.** Consejo Económico-Consultivo Suiza-Perú, Lima. (1838-42) 1966.

TUDOR, Mr. "Viaje a Cerro de Pasco". Apéndice a Salvin, Hugh, "Diario del Perú". **Colección Documental del Sesquicentenario de la Independe ncia del Perú;** t. XXVII, vol. IV; pp. 99-128.

SMITH, Archibald. **Peru as it is: a residence in Lima and other parts of the Peruvian Republic.** Samuel Bentley (ed.), Londres. 1839.

Siglas de los Archivos citados

ADRMC deP	Archivo de la Dirección Regional de Minería de Cerro de Pasco
AGN	Archivo General de la Nación
APCh	Archivo Parroquial de chaupimarca, Cerro de Pasco
APJ	Archivo de la Prefectura de Junín
ASPC DE P	Archivo de la Subprefectura de Cerro de Pasco
BN	Biblioteca Nacional. Sección Manuscritos

Ambato, las ciudades y pueblos en la sierra central ecuatorina (1800-1930)

Hernán Ibarra C.

1. Introducción

La configuración del actual espacio nacional ecuatoriano, ocurre durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Una época en la que las antiguas economías regionales entraron en un proceso de cambio inducido por las relaciones que implicaba la vinculación al polo exportador costeño.

En la ya olvidada (y algo lejana) discusión sobre la génesis del capitalismo ecuatoriano, había quedado pendiente el modo en el que las economías regionales serranas adquirían un carácter específico, establecían relaciones internas hacia sus áreas rurales, y externas hacia la economía exportadora de la Costa. El conocimiento de estos procesos, ha avanzado notablemente en los últimos años, con estudios históricos que contribuyen a una adecuada contextualización y profundización del análisis del desarrollo regional del Ecuador. Desde las importantes conclusiones a las que llegó Jean Paul Deler acerca del desarrollo de la Sierra central; y la visión pionera de la hacienda serrana de la Sierra norte y central que efectuó Jorge Trujillo, se pusieron algunos fundamentos para la comprensión de la diversificación regional. Vino luego el análisis histórico de Silvia Palomeque acerca de

la región de Cuenca en el siglo XIX, y un importante artículo de Juan Maiguashca acerca del capitalismo en la Sierra norte entre 1920 y 1930[1].

En este artículo, proponemos una manera de dimensionar y valorizar los hechos urbanos dentro de un proceso de desarrollo regional. Partiendo de la reestructuración regional que se hallaba en marcha, se ubicaron los cambios demográficos en sus horizontes más generales, sin perder de vista la migración. Esto permitió observar los hechos urbanos como un entramado de relaciones entre pueblos, ciudades, y sus estructuras ocupacionales. Teniendo como trasfondo los cambios agrarios y el proceso de formación del capital comercial, se observaron las transformaciones al interior de la Sierra central.

Por cierto, se han cargado las tintas sobre Ambato, la ciudad que se convirtió en el eje mercantil de la región. Así, hemos construido la historia de Ambato dentro de sus determinaciones rurales y urbanas[2].

1.1 La reestructuración de la Sierra central en el siglo XIX

La segunda mitad del siglo XVIII, es un período de decadencia de la producción obrajera que organizaba el espacio rural y la red de ciudades de la Sierra norte y central. Al mismo tiempo, la apertura del puerto de Guayaquil, provoca una activación de la producción cacaotera al fin de laépoca colonial. Potosí como eje estructurador del espacio andino colonial entra en un fuerte declive en la primera mitad del siglo XVIII.

1. Jean Paul Deler, Ecuador. **Del espacio al Estado nacional**, Banco Central, Quito, 1987; Jorge Trujillo, **La hacienda serrana 1900-1930**, IEE/Abya-Yala, Quito, 1986; Silvia Palomeque, **Cuenca en el siglo XIX. La articulación de una región**, FLACSO/Abya-Yala, Quito, 1990; Juan Maiguashca, **Las clases subalternas en los años treinta**, II Encuentro de Historia Económica, Banco Central, 1988.
2. Los datos y análisis, provienen de fragmentos de un trabajo nuestro todavía inédito: **Tierras, mercados y capital comercial en la Sierra central (Tungurahua 1830-1930)**, Tesis de Maestría, FLACSO, Quito, 1987. Por otra parte, los estudios de los Bromley, ampliamente citados por nosotros.

Desciende vertiginosamente la producción de plata, lo que incide en la desestructuración de los circuitos mercantiles coloniales[3]. La Audiencia de Quito, vinculada a Potosí mediante la producción de textiles, sufrirá un fuerte impacto al caer la demanda que se canalizaba desde el capital mercantil limeño. Parcialmente, el mercado de Nueva Granada, será un pobre sustituto del antiguo mercado peruano durante el siglo XIX.

La crisis del fin del período colonial en la Audiencia de Quito, fue básicamente una debacle del papel organizador que cumplía la producción textil obrajera en el espacio rural y urbano, originando un largo período de estancamiento, cuyos signos fueron la ruralización y la desmonetización[4].

La producción obrajera de la Sierra central, va a sufrir un recorte, el descalabro dio lugar a la desaparición de los obrajes a lo largo del siglo XIX. Hasta 1825, se registran 2 obrajes funcionando en Tungurahua, uno en Huachi y el complejo de San Ildefonso ubicado en Pelileo,[5] que sobrevivió hasta fines del siglo XIX. Pero las formas de producción textil artesanal, se mantienen en ese siglo, abasteciendo la demanda de sectores populares urbanos y rurales.

El desplazamiento regional que se gesta en el período 1760-1820, durante el primer auge cacaotero, vinculó ya muy activamente a la Sierra central abasteciendo con productos artesanales y agrícolas al mercado costeño, mediante la ruta terrestre de Bodegas. La descripción de Montúfar y Frasso a mediados del siglo XVIII, muestra a Palenque y Baba como proveedores de mulas y caballos para Quito, y Babahoyo como centro redistribuidor de sal, pescado y arroz que era conducido

3. Carlos Marchán, "El sistema hacendario serrano, movilidad y cambio agrario". **Cultura**, Vol. VII, No. 19, 1984, p. 79.
4. Carlos Contreras, "La Crisis de la Sierra Central y Norte del Ecuador en la segunda mitad del siglo XVIII", **Revista Ecuatoriana de Historia Económica**, No.1, 1987, pp.17-40.
5. ANH/Q. Catastro de Tungurahua, 1825, Empadronamiento, Caja 31.

hasta Chimbo (Guaranda), para su traslado a la Sierra central y norte[6]. La provincia de Los Ríos, cumplirá esas mismas funciones en el siglo XIX.

La culminación de ese desplazamiento regional desde el eje textil serrano a la Costa central, ocurre en el período 1820-1860, con el acentuamiento de las migraciones serranas hacia la Costa y una creciente penetración de los textiles extranjeros[7]. Chiriboga, ubica 1870, como el momento límite del quiebre de la economía serrana con la culminación de una crisis artesanal que según su argumento, reforzó el concertaje y contradictoriamente esta misma crisis, liberó contingentes migratorios hacia la Costa[8].

Al analizar la estructura ocupacional de Tungurahua y el concertaje luego de 1850, estamos en capacidad de afirmar que subsisten actividades artesanales textiles, y otras que se desarrollan incentivadas por la demanda extraregional como la producción de calzado. La movilidad de la población rural, hizo que su vinculación con la Costa y la participación mercantil de los conciertos y pequeños propietarios, tenga importantes efectos en el aumento de su capacidad de negociación, relativizando la función de la coacción extraeconómica. Por otra parte, el desarrollo de la pequeña propiedad campesina, originó una oferta de mano de obra estacional para las haciendas y contribuyó a la difusión de la aparcería.

Las relaciones regionales que se hallan vigentes hacia 1860 muestran que hay redes de producción y circulación que conectan las provincias serranas entre sí, estas con Colombia por una parte, y con la Costa por

6. Juan Pío Montúfar y Frasso, "Razón que cerca del estado, y guvernacion política y militar de las provincias, ciudades, villas, y lugares que contiene la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito", Agosto 1754, **Revista del Archivo Nacional de Historia.** Sección del Azuay, No. 3, 1981, Cuenca, pp. 115 y 119.
7. Juan Maiguashca, "El desplazamiento regional y la burguesía en el Ecuador, 1760-1860". **Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador,** T.I. IDIS, Cuenca, 1978, pp. 34-35.
8. Manuel Chiriboga, **Jornaleros y gran propietarios** (...), p. 90.

otra. La provincia de Imbabura vendía textiles y sal al sur de Colombia, introduciendo de regreso moneda colombiana. A las provincias de Pichincha, León, Tungurahua y Los Ríos, Imbabura vendía textiles como ruanas y paños, azúcar, panela, algodón, sebo y manteca.

La provincia de León, tenía relaciones mercantiles con Pichincha y Los Ríos, a donde enviaba productos agrícolas, ganado, textiles, loza y piedra pómez. Suministraba bayeta y jerga a Pasto, Barbacoas, Tumaco, Popayán y Panamá; alguna producción de caucho que se recolecta en zonas colindantes con Los Ríos, se exportaba por Guayaquil.

Tungurahua tenía un comercio muy activo con la Costa, vendiendo productos agrícolas, manteca, pan, calzado, artículos de cabuya, y suelas; en 1863, se dice que "vende más que Imbabura, Pichincha, León y Chimborazo, pues (se) consume en Los Ríos y Guayaquil todo lo que produce"[9]. De esta manera, Tungurahua tenía relaciones privilegiadas con la Costa, además de que se ocupaba "en el transporte de las mercaderías que se introducen por Guayaquil a Quito". Los productos que le vinculaban a la provincia de Chimborazo con Pichincha, Imbabura y Nueva Granada, eran la sal, bayetas de Guano y la cochinilla. Azuay mantenía relaciones privilegiadas con Guayaquil, en tanto podía salir hacia Naranjal en toda época del año, mientras el camino por Babahoyo era intransitable entre mayo y diciembre. Fuertes vínculos con Perú, mantenía Loja, comerciando con ganado y productos agrícolas y artesanales.

Estas producciones y circuitos mercantiles serranos, muestran que la producción textil, tanto la de los obrajes que funcionaban todavía en el siglo XIX, como la de las nuevas empresas que se estaban instalando y de una variada producción artesanal todavía consistente, mantienen funcionando redes de comercio con la Costa central y el sur de Colombia. Los altos fletes entre Babahoyo y Quito, hacían difícil la

9. Academia Nacional del Ecuador, Almanaque para el año de 1863, Imp. del Gobierno Quito, 1863, 134-135.

penetración de textiles a los mercados de la Sierra, y precios más bajos de los textiles importados, sólo aparecerán a fines de siglo, tornando competitivos a los textiles británicos frente a la producción local.

Los cambios en las ferias y circuitos mercantiles

La red de ferias semanales que existía en la Sierra hasta la primera mitad del siglo XIX, mantuvo sus características heredadas del período colonial, con ferias que tenían una mayor jerarquía en ciudades como Cuenca, en el sur, Ambato en la Sierra central y Quito en la Sierra norte. A partir de esta jerarquización, se organizaban ferias que enlazaban pueblos con centros mayores de mercadeo.

La mayor expansión de las estructuras de mercadeo, fue concomitante a la nueva jurisdicción político administrativa, donde pequeños pueblos serranos, dotados de autoridades civiles y religiosas, disponían de una área indígena de influencia. El proceso de dominación étnica, constitutivo del Estado ecuatoriano en su función deslegitimadora de autoridades étnicas y del ascenso de nuevos personajes como el teniente político[10] guarda un importante paralelo con el desarrollo de estructuras mercantiles que atrapaban en su organización a importantes contingentes indígenas.

A partir de la ubicación de los centros de mercado en 1971, definiendo la amplitud de las ferias con los rangos de cuatro a uno para designar su importancia, Raymond Bromley, había determinado que de 164 ferias existentes en ese año, 24 fueron creadas antes de 1800 y 38 durante el siglo XIX. Pero, de acuerdo al tamaño de las ferias, las que corresponden a los rangos uno y dos que equivalen a cabeceras de parroquia y anejos, son numéricamente la mayor cantidad de ferias creadas en el siglo XIX y el siglo XX, siguiendo el curso de la creación de nuevas parroquias durante el siglo pasado.

10. **Andrés Guerrero, Curagas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875), Ed. El Conejo, Quito, 1990.**

CUADRO No. 1
Centros de mercadeo en la sierra ecuatoriana por períodos de fundación

Períodos de Fundación	Tamaño del mercado 4	3	2	1	Total Parcial	Total Acumulado
Antes de 1800	4	14	6	0	24	24
1800-1899	0	3	18	17	38	62
1900-1924	0	1	17	18	26	88
1925-1949	0	0	11	33	44	132
1950-1971	0	0	5	27	32	164
TOTAL	4	18	47	95	164	164

FUENTE: Raymond J. Bromley, **Periodic and daily markets in highland Ecuador,** Ph.D. Thesis, Cambridge, 1975, p. 122.

Por tanto, el siglo XIX, es una ampliación del papel dominante que cumplen algunas ciudades en la organización de los circuitos mercantiles, a partir de un cambio de las tradicionales ferias dominicales hacia ferias mayores y más numerosas que se desarrollaban además durante varios días de la semana. Hacia la primera mitad del siglo XIX, todas las ferias de la Sierra central se realizaban los domingos, pero después de 1870, las siete ferias más grandes dejaron de realizarse los domingos, para efectuarse en otros días de la semana[11]. Latacunga cambió su día de feria del domingo al sábado en 1867, y Riobamba hizo un cambio similar en 1868. Ambato efectuó un cambio de día de feria del día domingo al lunes en 1870, luego de un prolongado debate. Por disposición del Gobernador de León, Ambato debía cambiar la feria dominical al sábado en 1857, pero este cambio no ocurrió sino en 1868, durante muy poco tiempo, hasta 1870 en que se estableció la feria del lunes. Píllaro cambió su día de feria del domingo al jueves en 1872.

11. Rosemary y Raymond Bromley, "Cambios de los días de feria en la sierra central del Ecuador durante el siglo XIX". **Revista del Archivo Histórico del Guayas,** Año 5, No. 9, 1976, pp. 15-16.

Pero los pueblos de Pujilí, Quero, Guano, Cajabamba y Licto continuaron realizando sus ferias los domingos[12].

Las ferias tenían una función muy importante en el comercio agrícola, al permitir que se acopiaran productos agrícolas para el intercambio regional, como se evidencia en Píllaro en 1872, puesto que "las ventas tales como papas, maíz, cebada, sal lo hacen en grandes cantidades para transportarlas a otros lugares por vía de comercio",[13] mediante las transacciones en los días de feria. Cuando todavía operaba la feria dominical en Ambato, ya había comercio mayorista de sal, cacao y otros productos costeños durante el día sábado, mostrando que aparte del domingo, en 1857, había un día previo donde funcionaba el comercio mayorista[14].

La feria del lunes, fue un medio para la centralización del comercio regional, lo que hizo posible un crecimiento de las plazas de mercado. Hacia 1892, funcionaban en Ambato tres plazas, que tenían su especialización, de acuerdo a los productos comercializados. En la plaza principal, se vendían productos importados, productos agrícolas y productos artesanales. En la plaza "Bolívar" (después llamada Cevallos), se efectuaba comercio mayorista de sal, cacao, arroz, pescado, azúcar, café, sebo y manteca; textiles y productos artesanales. Finalmente, había una plaza especializada en ganado mayor y menor[15].

Los impuestos al pesaje de productos que se vendían en el mercado, pasaron de 723 pesos en 1868 a 1.023 pesos en 1880 y 2.186 sucres en 1895. Esto indica que hubo un crecimiento constante de la circulación mercantil desde 1868. Los impuestos a la venta de ganado también crecieron de 256 pesos a 938 sucres entre 1880 y 1892. Compara-

12. Ibid, p. 29.
13. AGT. Del Jefe Político de Píllaro al Gobernador. 17-V-1872, Jefatura Política de Píllaro, 1872.
14. Rosemary y Raymond Bromley, op. cit. p. 19.
15. Francisco Moscoso. **Cuadro sinóptico de la provincia de Tungurahua**, Imp. del Tungurahua, Ambato, 1893 p. 19. Los Bromley, sin embargo afirman que en 1891, ya habían cuatro plazas de mercado (Ibid, loc. cit.)

tivamente, en las subastas de 1862, el derecho a recaudar el impuesto a la romana valía 357 pesos en Riobamba y 682 pesos en Ambato.Esta diferencia se mantuvo en 1868 cuando el valor del remate se elevó a 393 pesos en Riobamba y a 723 en Ambato[16].

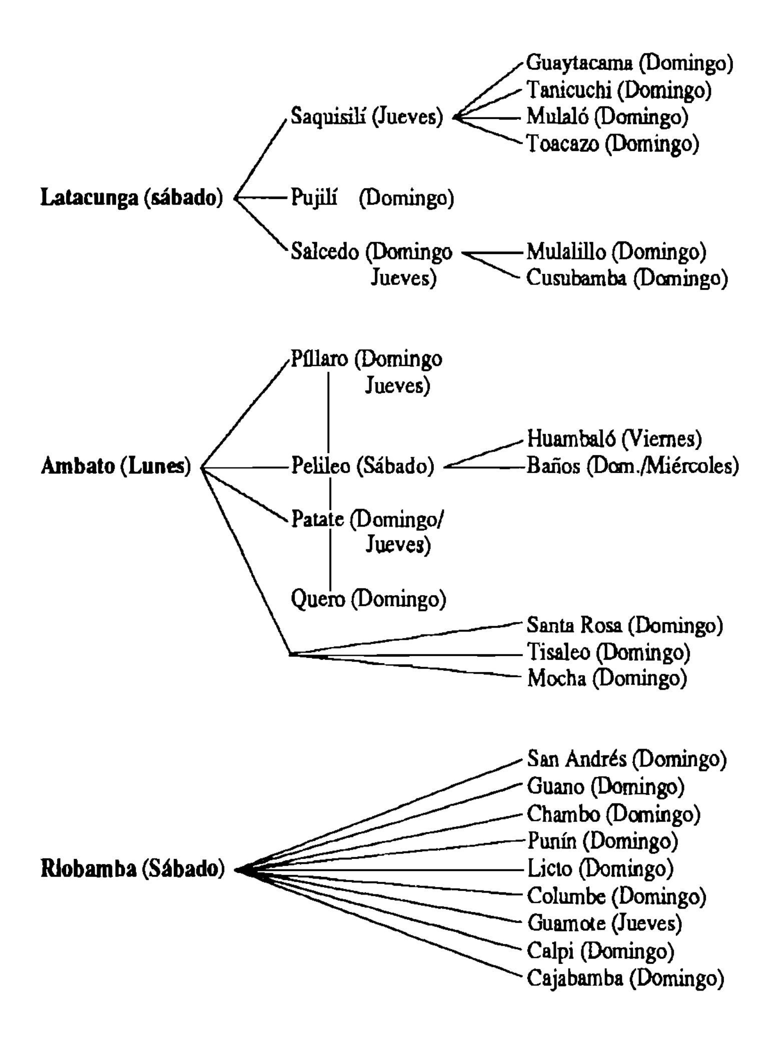
A comienzos del siglo XX, existe una red de mercados y ferias con una jerarquización que tiene como centro regional a Ambato. La figura No. 1, ofrece una visión de las conexiones desde los mercados de menor tamaño a los de mayor tamaño en la Sierra central, teniendo Ambato el rango cuatro; Latacunga y Riobamba el rango tres; Saquisilí, Pujilí, Salcedo, Píllaro, Pelileo y Quero el rango dos, y las restantes ferias el rango uno. Este esquema de ferias, con algunos reajustes, se mantendrá a lo largo del siglo XX.

Desde esta perspectiva debería ubicarse la década 1860-1870 como un momento decisivo de reorganización de la Sierra central, en tanto se hallaban cambiando sus relaciones internas con el sistema de mercados y la demanda generada desde la Costa se estaba convirtiendo en el principal mercado para la producción de la Sierra central. Era también un momento de desequilibrio interno, porque la ciudad de Latacunga perdía el papel privilegiado que tuvo en el siglo XVIII dentro de la región, mientras ocurría el ascenso de Riobamba y Ambato. El último tercio del siglo XIX, es entonces el momento de encuentro con el polo exportador costeño, lo que suponía la vinculación a la esfera de la circulación que generaba la producción cacaotera.

Si bien ya en el siglo XVIII habían vínculos importantes entre la Sierra central y la Costa, será a lo largo del siglo XIX en que estas relaciones expresadas en importantes redes de arriería, den lugar a la presencia de vastos sectores de campesinos mestizos e indígenas que estaban fuera del control de las haciendas, y más aún desde la perspectiva de la

16. Rosemary Bromley, "El papel del comercio en el crecimiento de las ciudades de la sierra central del Ecuador" 1750-1920", en Fernando Carrión (comp.), **El proceso de urbanización en el Ecuador (del siglo XVIII al siglo XX)**, Ed. El Conejo-CIUDAD, Quito, 1986. p. 185.

FIGURA No. 1
Integración de Ferias en la Sierra Central hacia 1900



FUENTE: Jon Hanssen - Bauer, **Plaza Pachano. Market integration, intermediaries and rural differentiation in Tungurahua, Ecuador,** M. A, Thesis, University of Oslo, 1982, p. 49 (Según la información de Raymond Bromley, 1975, op. cit.).

comercialización, irán capturando o posesionándose de los circuitos mercantiles conectados a la producción agraria. De esta manera, la arriería se presentó como un factor que incidía en la mercantilización de la producción agrícola, a más de que creaba un sistema de comercialización alternativo y competitivo al de las haciendas.

En general, la arriería era practicada por pequeños propietarios mestizos, indígenas libres y de comunidad. La generalización de la práctica de la arriería se convirtió en un fuerte obstáculo para que operasen los mecanismos de sujeción a las haciendas, en tanto era una alternativa, o un complemento al concertaje agrícola. En los pueblos, la arriería se inscribía dentro de un abanico ocupacional que empezaba por la carencia de una estricta separación y diferenciación de las actividades agrícolas, e incluso las ocupaciones artesanales, se alternaban con la arriería[17].

1.2 La dinámica demográfica de la Sierra central 1780-1922

La Sierra central es un conjunto regional constituido por las actuales provincias de Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Bolívar. La jurisdicción administrativa que se va formando después de las guerras de independencia comienza quebrando la antigua conformación de corregimientos del período colonial, con la creación de provincias, cantones y parroquias que, a lo largo del siglo XIX irán definiendo una jurisdicción más precisa, que curiosamente con desajustes menores, recoge en lo básico lo que fue la jurisdicción de los corregimientos del período colonial.

17. Juan León Mera, Gobernador de Tungurahua en 1875, dice que hay una práctica generalizada de la arriería, en una idea de agricultores que son también comerciantes de modo estacional: "En cuanto a la ocupación de los hijos de esta provincia, los dos grandes grupos la forman los agricultores y comerciantes: aumentándose estos y disminuyendo el número de aquellos en la estación de sequía en que se hacen los viajes al litoral". Informe del Gobernador de Tungurahua, en Informe del Ministro del Interior (...) 1875.

La provincia de Chimborazo, se crea en 1822 y durante la Gran Colombia, de acuerdo a la Ley de División Territorial de 1824, el cantón de Ambato (la actual provincia de Tungurahua) está agregado a Chimborazo, hasta 1831, en que se anexa a Pichincha hasta el 6 de mayo de 1851, cuando Ambato se convierte en parte integrante de la provincia de León (Cotopaxi). Finalmente, el 3 de julio de 1860, se erige la provincia de Ambato con los cantones de Ambato, Píllaro y Pelileo. En 1861, se cambia la denominación a provincia de Tungurahua[18]. La actual provincia de Bolívar, también estuvo adscrita a Chimborazo entre 1822 y 1860 y a la provincia de Los Ríos entre 1860 y 1884, año en que recién se crea la provincia de Bolívar. De esta manera, Pichincha, Chimborazo y León, perdieron jurisdicción sobre territorios, donde además se fueron demarcando la especificidad de cantones y parroquias. Esto alude a la formación del poder local en el siglo XIX, donde la creación constante de nuevas provincias, cantones y parroquias, implicaron una dispersión del poder, pero jerarquizado desde la Gobernación de provincia hacia la Jefatura Política al nivel de cantón, y el Teniente Político en el nivel parroquial.

Mientras en Tungurahua el número de cantones se mantuvo similar con Ambato, Pelileo y Píllaro desde 1860 hasta 1930, hubo, en cambio, una constante creación de parroquias civiles, como desprendimiento de otras. De nueve parroquias con que cuenta Ambato en 1860, hacia fines del siglo XIX, se pasa a quince. En Pelileo para el mismo período, se pasa de cinco a nueve parroquias, pero en Píllaro, no se crearon nuevas parroquias desde 1860, hasta 1900, manteniéndose tres parroquias.

No se tiene suficiente información sobre el Cantón Canelos, el "hinterland" amazónico de la provincia de Tungurahua que corresponde aproximadamente a la actual provincia de Pastaza. Está dentro de la provincia de Tungurahua al parecer entre 1900 y 1920[19]. Las provincias

18. Isaías Toro Ruiz. Ambato en 400 años, Imp. Municipal, Ambato 1970 pp. 54,56,65.
19. Felicísimo López, Atlas geográfico del Ecuador, s.e., s.l., 1907 s.p., División Territorial de la República del Ecuador, 20-II-1919.

de Cotopaxi y Chimborazo, pasaron de 15 a 23 parroquias rurales, y de 21 a 27 parroquias rurales respectivamente entre 1805 y 1909, lo que evidencia un lento crecimiento y un simple reajuste de la división político administrativa previa. Deler ha observado que el mayor número de nuevas parroquias rurales serranas, se hallan en la cordillera occidental, asociando este fenómeno a los vínculos de la Sierra con la Costa en el siglo XIX[20].

Acerca de la provincia de Tungurahua, hay que efectuar algunas precisiones. Si bien, nuevas parroquias como Pasa, Pilahuín, y Atocha están plegadas hacia la cordillera occidental, tanto Pasa como Pilahuín yAtocha, tienen una fuerte población indígena. Pasa se desprende de Quisapincha, Pilahuín de Santa Rosa y Atocha de San Bartolomé, observándose una lógica en la que hay un centro poblado blanco-mestizo con una jurisdicción sobre comunidades indígenas. Pero este no es el caso de Totoras, Huachi, Picaihua y Cevallos, ubicados en los valles cercanos a Ambato. Totoras y Huachi, eran anejos de Ambato que se tornaron en parroquias; Picaihua, se independizó de Totoras y el anejo Capote de Tisaleo, pasó a llamarse Cevallos. Todas estas parroquias eran de un alto mestizaje y de expansión de la pequeña propiedad en el siglo XIX. De allí, que este tipo de parroquias nuevas, se asocie a la difusión de la pequeña propiedad y al peso marginal de la hacienda en sus estructuras agrarias.

El conocimiento de la transición demográfica del siglo XIX el siglo XX, ha partido de recuentos globales de población, sobre la base de un conjunto de fuentes de naturaleza muy heterogénea. Disponemos de un panorama de la distribución de la población en provincias y una información relativa a la evolución del tamaño de las ciudades. Los análisis hasta ahora realizados, han conducido a dos generalizaciones.

---

20. Jean Paul Deler, Ecuador. Del espacio al estado nacional. Banco Central, Quito, 1987. p. 174.

a) A partir del último tercio del siglo XVIII, se asiste a una "ruralización" de la población de la Sierra, con un declive de la población en centros urbanos o su estancamiento. Esta situación, sólo cambia desde la segunda mitad del siglo XIX, con una recuperación del crecimiento poblacional de la Sierra. En contraste, ocurría en la cuenca del Guayas una "revolución" demográfica, con una triplicación de la población de Guayaquil y una multiplicación por cuatro de la población en la jurisdicción de la provincia del Guayas entre 1765 y 1842. La ciudad de Guayaquil tenía en 1842 entre 18.000 y 20.000 habitantes, y Guayas, cerca de 90.000 habitantes, lo cual era casi la sexta parte de la población del Ecuador[21]. Este período inicia el gran poblamiento de la cuenca del Guayas, pero el "boom" cacaotero de 1870-1880, acentuará la tendencia al crecimiento demográfico de la Costa, y a su peso mayor en la distribución regional de la población.

b) Se atribuye a los flujos migratorios Sierra-Costa la responsabilidad mayor del crecimiento poblacional costeño, pero las características de esta migración, no han sido todavía especificados, siendo importante problematizar si se trata de migraciones de sentido rural-rural, o rural-urbana. A esto se debe agregar otra carencia: el conocimiento del mercado de trabajo rural y urbano en la Costa durante el siglo XIX, es muy deficiente.

Proponemos captar la dinámica demográfica de la Sierra central, poniendo énfasis en la provincia de Tungurahua con dos fuentes algo distintas entre sí, el censo de la provincia de Tungurahua de 1871 y el censo de la ciudad de Ambato de 1922. Privilegiamos el análisis de las ocupaciones, la jerarquía de los centros urbanos, y las migraciones. Con estas fuentes que tienen el carácter de listas nominativas, se han utilizado otras secundarias, especialmente los análisis demográficas de la Sierra Central realizados por Rosemary Bromley. Una fuente impresa relevante para el problema de la migración, es el censo de Guayaquil de

21. Michael T. Hamerly. **Historia social y económica de la antigua provincia de Guayaquil.** Archivo Histórico del Guayas, 1973, p. 79.

1899, con información sobre origen de la población residente en Guayaquil.

Entre 1780 y 1909, el peso demográfico de la Sierra central, se halla en declive, pasando de representar 41.48% de la población nacional en 1780 al 24.93% de la población en 1909, mientras Guayas y el litoral sur, crecieron del 5.22% de la población nacional al 21.26% en el mismo período. La Sierra norte, no presentó un declive tan pronunciado, ya que pasó del 26.02% al 20.60%. De este modo, puede inferirse que hay una fuerte correlación entre el crecimiento de la población de Guayas y el descenso de la representación de la Sierra central en la población nacional durante el despegue de la economía cacaotera[22].

Pero este cambio en la distribución regional de la población, no implica que hubo estancamiento demográfico de la Sierra central, durante todo el siglo XIX. En un primer período de 1778 a 1825, hay una caída de la población de la Sierra central, de 156.724 a 144.446 habitantes, pero con importantes variaciones. Fue sobre todo una caída de la población urbana, ya que las ciudades de Ambato, Latacunga y Riobamba, disminuyeron su población, siendo más notoria la situación de Riobamba que bajó de 7.600 habitantes en 1780 a 2.500 habitantes en 1825. Por esto, la población urbana, que era cerca del 15% de la población de la Sierra central en 1780, disminuye para ser algo más del 5% en 1840. Pero no en todas las provincias de la Sierra central, fue similar la caída, pues Cotopaxi, vio crecer levemente su población entre 1780 y 1840, mientras descendió el número de habitantes en Tungurahua y Chimborazo. Dentro de las parroquias rurales, también el cambio fue desigual, pues entre 1780 y 1814, las parroquias rurales situadas en la cordillera oriental experimentaron expansión de la población[23].

22. Ibid, p. 178.
23. Rosemary Bromley. "Disasters and population change in Central highland Ecuador, 1778-1825", en: David Robinson, ed. Social fabric and spatial structure in colonial Latin America Department ofGeography, Syracuse University, 1979. pp. 94-96.

En las últimas décadas del siglo XVIII, una conjunción de acontecimientos tuvieron que ver con la caída demográfica: el cierre del mercado de Lima para los paños de la Sierra central, en la segunda mitad del siglo XVIII, que influye en una recesión económica, las erupciones volcánicas del Tungurahua en 1773 y 1777 que afectaron las zonas de cultivos agrícolas del lado oriental de la provincia de Tungurahua y el norte de Riobamba y las epidemias que causaron mortalidad infantil, sumándose el terremoto de 1797 que causó 12.000 muertes en la Sierra central, como el factor principal en la caída de la población al fin del período colonial, a más de que la destrucción física de los obrajes en Latacunga, Guano y Pelileo, y de que la destrucción de las ciudades de Riobamba y Ambato, obligaron a un reasentamiento en

CUADRO No. 2
Población en las Provincias de la Sierra Central (1780-1922)

AÑO	COTOPAXI	TUNGURAHUA	CHIMBORAZO	TOTAL
1778-81	50.035	43.030	63.659	156.724
1814	55.814	42.665	56.975	155.454
1825	55.814	37.495	51.137	144.446
1836-41	78.278	56.309	59.944	194.531
1858	77.498	69.539	120.314	267.351
1867	79.674	85.000	112.809	277.483
1871	—	68.728	—	—
1875	76.140	73.143	110.870	260.153
1886	80.028	79.526	90.782	250.336
1909	105.000	90.000	146.246	341.246
1922	129.400	157.853	—	—

FUENTE: Rosemary Bromley, "Urban-rural demographic contrasts in highland Ecuador: Town recession in a period of catastrophe 1778-1841", **Journal of Historical Geography,** 5,3, 1979, p. 291; Michael Hamerly, "Los informes ministeriales y registros oficiales del siglo XIX como fuentes cuantitativas", **Revista del Archivo Histórico del Guayas,** 6, No. 11, 1977, pp. 38-41; ANH/Q, Censo de la provincia de Tungurahua, 1871, Empadronamientos, Cajas 30 y 31; Linda Rodríguez, **Ecuador's national development finances and the search for public policy 1830-1940.** Ph. D. Thesis, University of California, Los Angeles, 1981, p. 357; Informe del Ministro de Guerra y Marina, 1923.

CUADRO No. 3
La Población de Latacunga, Ambato y Riobamba (1740-1950)

AÑO	LATACUNGA	AMBATO	RIOBAMBA
1740	5.000	4.000	8.000
1780	3.400	4.000	7.600
1814	3.400	3.000	3.300
1825	2.200	2.000	2.500
1836-41	3.700	3.500	3.600
1871	—	6.900	—
1913	8.000	—	—
1922	9.000	13.050	—
1936	—	17.928	15.044
1950	10.389	31.312	29.830

FUENTE: Rosemary D.F. Bromley, "El papel del comercio en el crecimiento de las ciudades de la Sierra central del Ecuador: 1750-1920", 1986, p. 176; ANH/Q, Censo de la Provincia de Tungurahua, 1871, Empadronamiento. Cajas 30 y 31; ARCA, Censo de la ciudad de Ambato, 1922; Informe del Ministerio de Guerra y Marina, 1923; **Boletín del Departamento Médico-social**, Año I, No. 1, 1937 (Instituto Nacional de previsión), Quito, pp. 16-20.

nuevos sitios[24]. Entre 1780 y 1840, la brusca caída de la población urbana, indica que sobre todo se trató de una recesión que afectó a los centros urbanos, porque hubo cierto crecimiento poblacional en parroquias rurales.

Entre 1840 y 1858, hay una franca recuperación de la población de la Sierra central, que sube de 194.531 a 267.531 habitantes; en 1867, hay todavía un ligero crecimiento, con 277.433 habitantes, pero se advierte nuevamente un declive hasta 1886 con 250.336 habitantes. La segunda mitad del siglo XIX, señala entonces recuperación temporal y luego estancamiento de la población de la Sierra central. Pero hay que advertir que la mayor parte de la información, se sustenta sobre todo en Informes de Gobernadores, que en muy pocas ocasiones estuvieron

24. Ibid., p. 104-107.

basados en Censos. Sin embargo, hacia 1909 hay una nueva recuperación de la población con 341.246 habitantes, aunque sea un período donde las migraciones ya tuvieron una magnitud significativa.

Las migraciones a la Costa

El conocimiento de las migraciones de la Sierra a la Costa es todavía insuficiente. Indirectamente, a partir de la mayor proporción de mujeres sobre hombres en algunas parroquias de la Sierra central, se deduce migración a la Costa, entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX tanto, de carácter estacional como definitiva[25].Algunos informes de autoridades locales, también hablan a mediados del siglo XIX de migraciones a la Costa, por ejemplo desde Chimborazo y Bolívar, donde salió población en "búsqueda de jornales de subsistencia" hacia las provincias de Los Ríos y Guayas[26]. Se atribuye que después de 1870, la Sierra sur y central, aportan los principales contingentes para las haciendas cacaoteras e ingenios azucareros. En todo caso hay una visión generalizada de una migración rural-rural.

El censo de Guayaquil de 1899, presenta el lugar de nacimiento de sus habitantes. De las 60.483 personas que residían en Guayaquil, el 7.23%, eran originadas en las provincias de la Sierra central, 4.14% en la Sierra sur, y el 5.31 en la Sierra norte. De todas las provincias de la Costa,incluyendo otras parroquias y cantones de Guayas, eran el 11.89% de los residentes en Guayaquil. Habla también una alta migración extranjera, con el 15.49% de los habitantes.

De quienes declararon nacimiento en la provincia de Tungurahua, 1342 (85%), se registraron nacidos en Ambato, y un 15% repartidos entre

25. Rosemary Bromley. "Urban rural demographic contrasts in highland Ecuador: town recession in a period of catastrophe 1778-1841", Journal of Historical Geography 5. 3. 1979, p. 288.
26. Manuel Chiriboga. **Jornaleros y gran propietarios en 135 años de exportación cacaotera (1790-1925)**, Consejo Provincial de Pichincha, Quito, 1980. p. 78 (Se cita un Informe de Ministro de Hacienda de 1848).

Pelileo, Píllaro, Quisapincha, Quero y otros sitios. Posiblemente, debido a una agregación general que se hizo en el censo, no aparecen parroquias circundantes a la ciudad de Ambato, por lo que el haberse registrado Ambato como lugar de nacimiento, debió ser en realidad un conjunto de pueblos y parroquias cercanas a Ambato. Y es probable que esta misma situación esté presente en otras ciudades de la Sierra que tienen significativa representación como lugar de nacimiento de los habitantes de Guayaquil. Así, nacidos en Cuenca eran 1.768 personas, en Riobamba 1.318 y 2.828 en Quito[27]. Desde luego que una proporción de gente salió desde las ciudades, en una migración de naturaleza urbana, pero cuyas proporciones no son conocidas.

Es necesario identificar quiénes eran los migrantes, y las posibles oportunidades de trabajo que existían en la agricultura y las ciudades costeñas. Una ciudad de destino frecuente fue Babahoyo, como centro de distribución de las mercancías venidas de la Sierra y punto de conexión entre las rutas terrestres y las vías fluviales de la cuenca del Guayas. Babahoyo (o Bodegas como fue conocido en el pasado), era centro de residencia de comerciantes y muleteros vinculados al tráfico mercantil Sierra-Costa. El tipo de migrantes del que se tiene referencia, es de aquellos que renunciaban a un cargo público porque se van a la

27. Censo de Guayaquil, 1899, Informe de la Intendencia de la Provincia del Guayas, en: Informe del Ministro del Interior, 1900, s.p. El detalle de los habitantes de Guayaquil, nacidos en Tungurahua es el que sigue:

Ambato	1.342
Pelileo	146
Píllaro	21
Quero	21
Mocha	28
Quisapincha	11
Baños	11
Cunchibamba	1
Izamba	1
Total	1.582

provincia de los Ríos[28]. En el Proyecto de Catastro de Tisaleo realizado en 1889, se anotó el lugar de residencia de los propietarios de los terrenos, aunque en forma incompleta. En terrenos valorados alrededor de los S/. 1.000 , se registra a sus propietarios residiendo en Babahoyo y Guayaquil[29]. Estos valores de los predios, bordean la mediana propiedad, lo que nos aproxima a un migrante que estuvo seguramente inserto en redes mercantiles y su residencia en Guayaquil o Babahoyo era cumpliendo el papel de comerciante. Cuando llegaba el invierno, Babahoyo se inundaba y los comerciantes serranos emprendían el regreso a la Sierra, para retornar nuevamente en el siguiente verano.

En la conformación de la población activa de Guayaquil en 1899, es evidente un abultado sector terciario, que equivale al 44.36% de la población ocupada, pero en su composición, es impresionante el servicio doméstico con 8.472 personas que se desempeñan como lavanderas, cocineras, servidores domésticos y nodrizas, representando el 24.34% delos activos. Los que se ocupaban como comerciantes, son 4.599 (13.21%), incluyendo comerciantes minoristas y vendedores ambulantes. El terciario, expresa parcialmente actividades asalariadas en el servicio doméstico, pero en el comercio, hay una actividad de trabajadores autónomos que se hallan mezclados con el comercio mayorista y los comerciantes exportadores e importadores que se pueden reconocer en los catastros de capital en giro.

El sector secundario, aparte de 15 fabricantes, recoge actividades donde la principal es la madera con 3.887 carpinteros, ebanistas, etc., con el 11.16% de los ocupados. Si bien el agrupar confecciones y textiles, con 4.291 personas, representando el 12.33% de población activa, están 3.117 costureras que seguramente son actividades domésticas y no un oficio específico, porque el Censo recoge 86 costureras "de oficio"

28. En los archivos de la Gobernación de Tungurahua y del Municipio de Ambato, aparecen frecuentemente renuncias a los cargos de teniente político o juez parroquial por motivos de migración a la Costa.
29. AGT. Proyecto de Catastro 1890-1891, Tisaleo.

separadamente. El número de artesanos y trabajadores del cuero y calzado, era de 766 (2.20), y los de la construcción, constituido básicamente por albañiles eran 268, que no llegaban ni al 1% de los activos. La rama secundaria con el 32.79% de la población activa, puede caracterizarse como un tipo de ocupaciones predominantemente artesanales que tienen en la carpintería su sector más importante, vinculado al trabajo de la construcción que exige la expansión urbana de Guayaquil. Las crecientes importaciones de textiles, derivaban en cierto desarrollo de la sastrería, mientras que la fabricación de calzado en Guayaquil, estaba limitada por la competencia de zapatos provenientes de la Sierra.

Por otro lado, como peones, operarios y obreros, están 4.020 personas (11.55%), expresando un mercado de trabajo urbano, ligado a las actividades exportadoras y a momentos críticos de demanda de trabajadores, que sustraía trabajadores de la agricultura produciéndose en ciertos momentos escasez de mano de obra tanto en la ciudad como en el campo. Así, se dice en 1887 que "Algunas haciendas ya se ven obligadas a pagar doce reales al día, mientras que aquí mismo, en la ciudad (Guayaquil), donde siempre ha habido sobrante de peones para las cuadrillas del Muelle, Aduana, etc., hay hoy tal escasez, que el servicio de uno y de otro ramo se resiste de la falta de braceros"[30]. Cuando Guayaquil se incendió en 1896, la reconstrucción de la ciudad requirió de 2.500 jornaleros diarios durante 1897, pagándose S/. 2,00 diarios de salarios[31]. Existieron entonces circunstancias diversas que operaron como factores migratorios hacia Guayaquil, y una de ellas fue el crecimiento urbano, como consecuencia del desarrollo de las exportaciones de cacao.

Teóricamente, a los migrantes se les presentaban varias opciones de trabajo: las haciendas cacaoteras, los ingenios azucareros, y el trabajo urbano. En 1900 se ocupaban 15.00 trabajadores en las haciendas

30. **El Nacional**, No. 334, 26-XI-1887.

31. **Revista Comercial**, No. 1, 31-I-1898, Guayaquil.

cacaoteras, y se estima que éstas requerían hacia 1920 de 35.000 trabajadores, sin que se distinga lo que era mano de obra permanente y temporal[32]. Para los Ingenios azucareros, sólo se dispone de las cifras de mano de obra ocupada hacia 1931: en 14 Ingenios ubicados en Milagro, Yaguachi y Babahoyo, estaban empleados 2.420 trabajadores en invierno y 5.100 trabajadores en la zafra, de julio a octubre[33].

Este fue un momento de desarrollo y concentración de la producción de azúcar en los ingenios Valdez y San Carlos. El Ingenio Valdez, requería 600 trabajadores en invierto y 1.500 en zafra. A comienzos de siglo, Valdez ocupaba algo más de 300 trabajadores, pero en 1923, avisos publicados en **El Comercio** de Quito, indican que Valdez necesita en julio 1.500 jornaleros, para la zafra, disminuyendo la demanda en octubre donde sólo se pedía 500 trabajadores[34]. Llama la atención que en 1923, se busque mano de obra mediante avisos públicos en la Sierra, cuando la crisis ya había estallado y las plantaciones cacaoteras se encontraban despidiendo trabajadores, existiendo un excedente de fuerza de trabajo que pudo ser transferido a los ingenios, sector que había adquirido un nuevo impulso después de la primera guerra mundial.

Parece que a la agricultura costeña le fue difícil superar la crónica escasez de fuerza de trabajo durante el boom cacaotero. A comienzos de siglo, se habla de "falta de brazos", y en 1910, la plantación Tenguel debió contratar trabajadores, de Colombia, ante la imposibilidad de reclutar trabajadores serranos,[35] tomando en cuenta que las haciendas de Balao y Naranjal, fueron tradicionalmente abastecidas por migrantes de Azuay y Cañar.

---

32. Manuel Chiriboga, op. cit., pp. 190-191. Andrés Guerrero. **Los oligarcas del cacao**, Ed. El Conejo, Quito, 1980. p. 36.
33. J. Vernimen, "La industria azucarera y sus derivados", 16-VII-1931 (Archivo Histórico del Ministerio de finanzas (AHME), papeles sin clasificar).
34. Anónimo, **Milagro. Datos estadísticos sobre esta parroquia.** Imp. Grito del Pueblo. Guayaquil, 1902. **El Comercio**, VII-X-1923, 19.
35. Foreign Office, **British Consular Report. Ecuador, 1910.** London, 1912, p. 9.

El trabajo agrícola, también pudo ser el punto de llegada final en el accidentado itinerario de la vida del migrante. Roberto Gómez, personaje de la novela "**A la Costa**", había salido de Riobamba, luego de fracasar en el comercio, yéndose a Guayaquil a trabajar en la aduana. Cuando pierde ese empleo, dice:

> "Me hice entonces buhonero, recorrí media Costa cargado de baratijas y trapos; el negocio progresaba un tanto y podía mandar a mi familia algún dinero. Una noche, en el río Daule, asaltaron mi canoa y me dejaron limpio".

lo que le obligó a buscar un trabajo de dependiente de comercio, hasta que se ubica de mayordomo en un ingenio, para finalmente concluir su ciclo en una hacienda cacaotera donde era mayordomo y estaba a cargo de la tienda de la hacienda[36].

Pero fue más común, comenzar el itinerario de migración en una hacienda costeña, o en un ingenio, para proseguir luego a Guayaquil, donde se podía obtener algún empleo en el comercio o de jornalero. El tipo de ocupaciones que desempeñaban los migrantes serranos de origen mestizo en Guayaquil, eran las de jornaleros en casas de exportación, artesanos, comerciantes de productos agrícolas y dependiendo del grado de instrucción, de maestros de escuela y dependientes de casas comerciales[37].

Probablemente, el comercio fue una actividad que más se copó por migrantes de Tungurahua luego de 1908, con el funcionamiento del ferrocarril, en tanto se intensificó la circulación de productos agrícolas. Sin embargo, uno de los mecanismos de inserción en el ambiente de Guayaquil era, para el migrante serrano, el empleo de celador de

36. Luis A. Martínez, A la Costa, (1904), CCE. Quito, 1979, pp. 211-215.
37. Aquí nos hemos basado en el relato que nos hizo el Sr. Teófilo López de sus experiencias en Guayaquil y su conocimiento de los migrantes entre 1912 y 1928 (Entrevista, Ambato IV-1987).

policía. El Cuerpo de Policía de Guayaquil en la década de 1910, estaba casi exclusivamente constituido por serranos

> "a quienes las duras exigencias de la vida, han arrancado de sus hogares, situados en las altiplanicies andinas, para traerlos a este puerto, en busca de un campo más adecuado para el provechoso ejercicio de sus energías".

Para estos migrantes, el empleo de policía, sólo era una situación transitoria, mientras se adaptaban a la ciudad y encontraban otra ocupación[38].

La migración a la Costa, tuvo varias vías o caminos, y el trabajo agrícola fue sólo una de ellas. Las migraciones laborales, siguieron el curso de las rutas de comercio del siglo XIX y luego las que abrió el ferrocarril. Pero no olvidemos que por lo menos hasta 1930 los migrantes eran predominantemente de origen blanco y mestizo, generándose procesos de asalariamiento temporal, porque actividades autónomas de comercio y producción mercantil, eran alternativas vigentes en Guayaquil o de regreso en la Sierra.

1.3 La población de Tungurahua entre 1871 y 1922

Para realizar un balance de la población de Tungurahua, hemos tomado dos fuentes distantes entre sí, el censo de Tungurahua de 1871, y el censo de Tungurahua que efectúan los militares en 1922. El censo de 1871, es una lista nominativa, donde se registran estado civil, edad, sexo, ocupación y alfabetismo. El censo que compiló el Ministerio de Guerra y Marina en 1922, es sólo un resumen con la población por cantones y parroquias, clasificada además en categorías étnicas de blancos, mestizos e indios. La estructura ocupacional urbana, en cambio

38. Carlos Gómez Rendón, Informe del Gobernador del Guayas, Imp. "El Telégrafo", Guayaquil 1913, pp. 6 y 62.

fue factible comparar y tener una imagen de los cambios ocurridos, utilizando la parte correspondiente a Ambato en el censo de Tungurahua de 1871 y el censo de la ciudad de Ambato de 1922 realizado por el Municipio. Hay referencias de que se hizoun censo de Ambato en 1906, pero no fue localizado. Y tampoco hay una fuente del tipo de lista nominativa para Tungurahua después de 1871.

En la primera comparación que se puede hacer de la población, hay un crecimiento de casi todas las parroquias, exceptuando Mocha, que se estanca entre 1871 y 1922, pasando de 2.137 a 2.200 habitantes en un lapso de 51 años. A diferencia de otras parroquias que sufrieron divisiones y recortes de su jurisdicción territorial, Mocha mantuvo su jurisdicción, pero el ferrocarril afectó duramente la función de nexo en las rutas de arriería con Chimborazo y Bolívar, lo que explica su estancamiento. La parroquia de más alto crecimiento, es Baños, que amplió su población más de cuatro veces, pasando de 1.219 a 5.170 habitantes. Baños es una parroquia que sigue un proceso de poblamiento en el último tercio del siglo XIX con la recolección de cascarilla, el desarrollo de los cultivos de caña y el cultivo de naranjilla en Río Negro y Río Verde como cultivo comercial de comienzos de siglo XX. Es un crecimiento que también tuvo sus efectos en el pueblo de Baños por su posición de santuario de la Virgen de Agua Santa, culto religioso que adquirió gran convocatoria en la Sierra central.

Parroquias como Pilahuín y Tisaleo en Ambato, crecen entre tres y cuatro veces. Igual que San Andrés en Píllaro; Pilahuín, parroquia de predominante población indígena, surgida desde Santa Rosa, crece en medio del predominio de las haciendas de altura. Hay un crecimiento similar en Tisaleo si distinguimos las parroquias de Cevallos y Montalvo, que se desprendieron de Tisaleo, donde predominó la pequeña propiedad. San Andrés de Píllaro, también estaba en un proceso de expansión de la pequeña propiedad.

Hay parroquias que apenas duplicaron la población, como Atocha y Quero en Ambato y Patate en Pelileo. Atocha, Quero e Izamba, son

parroquias con predominio de la mediana propiedad, en tanto Patate, agregándole la nueva parroquia Sucre, fue zona de predominio de haciendas. Después de la erupción del Tungurahua en 1886, que afectó las tierras agrícolas de Quero, hubo cierta migración a Patate, donde campesinos de Quero se instalaron como arrendatarios en la hacienda Leito.

El crecimiento de 68.728 a 157.857 habitantes entre 1871-1922, con un cambio del 229%, en la provincia de Tungurahua tuvo, por tanto, desiguales cambios en las parroquias rurales, no siendo atribuibles estos sólo a las formas de propiedad, pues sería necesario conocer las tasas de mortalidad y natalidad por parroquias; y las tasas de masculinidad, información que no está disponible. Se tiene la impresión de que las zonas de comunidades indígenas y de pequeña propiedad estaban siendo sometidas a presión demográfica desde fines del siglo XIX, en tanto hubo un intenso mercado detierra, ubicado en el estrato de la pequeña propiedad, se privatizaron areas territoriales de comunidades campesinas y se produjo un lento fraccionamiento de la mediana propiedad, mientras la gran propiedad mantenía su relativo control.

Existió a lo largo del siglo XIX un proceso continuado de crecimiento de la pequeña propiedad mestiza e indígena. La legislación de tierras baldías, incidió en la erosión de tierras comunales, produciendo el aumento de pequeñas propiedades por efecto de la aplicación de esta legislación, que tuvo como consecuencia el que pequeños propietarios indígenas y mestizos ingresen masivamente a los catastros de propiedad, y que un reducido grupo de medianos propietarios, sea también el beneficiario de dicha legislación.

La propiedad hacendaria mantuvo su hegemonía en algunas parroquias (Patate, Pilahuín, Píllaro), aunque afectada por las divisiones de herencias, y el contrapeso de comunidades campesinas que mantenían un fuerte asedio externo. El mercado de tierras que operaba en los grandes propietarios, tuvo un carácter cerrado y restrictivo, con acceso solo a los grupos terratenientes nobles y marginalmente a sectores

acomodados del agro, mayordomos y administradores de haciendas que acceden a ese mercado de tierras. En lo fundamental se mantiene la gran propiedad, aumenta el número de haciendas de tamaño medio, por efecto de herencias y compra-venta, coexistiendo con una pequeña propiedad que también se fragmenta por herencias y se ve incrementada por el asedio de sectores rurales pueblerinos a los territorios de comunidades indígenas.

Aparece una estructura agraria que en grados desiguales y según se produzca cierta correlación de fuerzas a nivel local, se caracteriza por la coexistencia de la hacienda, las comunidades indígenas y la pequeña propiedad. Emergió también un estrato rural capitalizado, que va a tomar un lugar destacado en la comercialización agraria. En los núcleos terratenientes, se procesó una diferenciación interna por su participación en la construcción y propiedad de canales de riego, la posesión de capitales a préstamo y su vinculación al comercio importador guayaquileño.

Se debe destacar el que a lo largo del siglo XIX, existió un constante conflicto agrario, que enfrentaba haciendas y comunidades, por una delimitación de territorios. Aún cuando hubo una legislación que vulneraba los derechos colectivos del acceso a la tierra de comunidades indígenas, se produjo una defensa de esta territorialidad por medios sobre todo legales, con largos y tediosos juicios de tierras que normalmente, concluían en algún arreglo que fijaba cánones de renta paralas comunidades externas, aunque en otras ocasiones, se producía una reiterada ocupación de facto de los terrenos disputados con las haciendas[39].

39. Para un análisis más detallado de las distintas fases por las que atravesó el conflicto hacienda-comunidad, veáse: Hernán Ibarra, "El conflicto hacienda comunidad en la Sierra central ecuatoriana durante el siglo XIX", Estudios Rurales Latinoamericanos, vol XIV, No. 1, 1991, Bogotá.

Esto prolongó la antigua tradición de la disputa legal, y si bien no produjo modificaciones importantes en la estructura de la propiedad, puso un importante límite a la expansión de las haciendas, pese a la vigencia de una legislación que vulneraba los derechos colectivos que daban acceso a tierras comunales.

En la conformación de las relaciones laborales, se había dado también una forma específica de existencia del concertaje, donde bajo una denominación genérica se designaba a distintos tipos de trabajadores y relaciones de trabajo. Habían conciertos residentes en las haciendas y también un flujo de conciertos sin residencia en la hacienda, que se desempeñaban como trabajadores rurales temporales. La condición básica para que se haya manifestado de esta manera el concertaje fue la expansión de la pequeña propiedad mestiza e indígena, junto a la subsistencia de comunidades, que serán la fuente de oferta de trabajadores para las haciendas.

De importancia creciente, fueron en el siglo XIX las relaciones de aparcería, como relaciones de trabajo vigentes en haciendas medianas y como arreglos laborales entre pequeños propietarios. La aparcería, en ciertas circunstancias, coexistió con el concertaje. Al presentarse como una renta en productos, expresaba una mayor capacidad de negociación de los campesinos frente a las haciendas. Ciertas relaciones de aparcería, tuvieron en cambio que ver con una sujeción de los campesinos al capital mercantil, como resultado del ingreso del campesinado a las redes del consumo de mercancías.

El mismo desarrollo del trabajo temporal de jornaleros eventuales vinculados a la pequeña propiedad y a la comunidad indígena durante la segunda mitad del siglo XIX, confirma que hay un excedente de población que era reclutado temporalmente por las haciendas para sus ciclos agropecuarios.

Los criterios de lo rural y urbano, en un período como el analizado, deben someterse a un examen, para tener una imagen de las relaciones

campo-ciudad. Poner un límite digamos de 2.000 habitantes en centros poblados en el siglo XIX, para definir áreas urbanas, eliminaría prácticamente a todos los centros poblados de la provincia de Tungurahua, excepto a Ambato en 1871. Bajo este criterio, la población urbana de la provincia sería el 10% en 1871, proporción casi igual a la de 1780, cuando Ambato contaba con 4.000 habitantes. Las cabeceras de parroquia, que son los centros poblados, en su gran mayoría, difícilmente llegaban a los 1.000 habitantes. Incluyendo Ambato, 19.557 personas residían en centros poblados (28.4%), mientras 49.171 personas (71.6%) estaban en las áreas rurales y en ocasiones en pequeños caseríos que se transformaron en parroquias.

El centro poblado era un lugar de residencia de hacendados y campesinos acomodados, pequeños grupos de artesanos, lugar de feria semanal y centro de control político. El ideal de cabecera parroquial en el siglo XIX, es contar con iglesia, cárcel y escuela, lo que significa que hay cura, teniente político, jueces parroquiales y el maestro de escuela como los notables que comparten el poder en diversos grados con los hacendados.

Estos centros poblados, son descritos generalmente como poblaciones estancadas en su "progreso". Los pueblos circundantes a Ambato, tenían "pocos elementos de vida"; San Miguel de Píllaro se dice, cuenta "con un pequeño templo y pobre caserío", en tanto San Andrés, era una "población nominal sin casas, **sin templo, ni nada que manifieste su existencia**"[40]. El panorama de las ocupaciones en estos centros poblados, señala el amplio predominio de la ocupación de agricultor, seguido por la de hilandera, que antes que un oficio especializado remite a una actividad doméstica femenina, en las familias de los pueblos. Las ocupaciones de tejedores son bastante reducidas, incluso en Quero, con 14 tejedores o en San Miguel con 4 tejedores, parroquias en las que la actividad textil se mantiene en el siglo XIX, mientras que

40. Francisco Moscoso, **Cuadro sinóptico de la provincia de Tungurahua**, Imp. del Tungurahua, Ambato, 1843, p. 20 (Subray. en el original)

en Chumaqui, están registrados 40 tejedores, que eran posiblemente mano de obra del obraje de San Ildefonso.

El oficio de sastre, es representativo en Pelileo con 37, que registra también 30 zapateros y 20 comerciantes, la ocupación de comerciante, reúne tanto a los que se dedican a ventas en pequeñas tiendas, estanquillos, y posiblemente una proporción de arrieros y recuantes que no fue identificada como ocupación en el censo. Las ocupaciones rurales fueron mal registradas, ya que no se distingue a los que son conciertos, y a los que son campesinos autónomos, aunque el censo cubrió prácticamente todas las zonas donde habían haciendas. Sólo en Pataló -arriba de Santa Rosa, y en algún otro sitio esporádicamente se incluyó la definición de concierto. Pero los niños indígenas, entre 5 a 12 años, casi siempre son identificados como pastores. Parroquias como Izamba, en el área rural, sólo dicen en cuanto a ocupación "tiene".

El panorama que emerge es el de una débil división del trabajo, en términos de que la agricultura y la actividad artesanal tenían la tendencia a estar unidas, siendo también difícil separar la actividad comercial de la actividad agrícola. Estos pueblos son en su mayor parte una prolongación del agro. Los habitantes de Picaihua que viven en la zona rural, son campesinos y al mismo tiempo, se dedican a elaborar la cabuya; su ocupación declarada en 1880, es la de "hacer Costales", "elaborar la cabuya blanca", o "Costalero",[41] porque Picaihua aparece como una zona especializada en la elaboración de la cabuya. El que la actividad mercantil no estuvo separada de la agricultura, lo reconoce un informe del gobernador de Tungurahua de 1880:

> "(...) la mayor parte de los moradores de esta provincia, especialmente los de las parroquias rurales, son agricultores comerciantes por menor, que hacen su tráfico en el mercado de ésta y las provincias vecinas"[42].

41. Archivo histórico del Banco Central/Ambato (AHBC/A), 5695, J. Crim., Ambato 19-XI-1880.
42. AGT. Informe del Gobernador de Tungurahua al Ministro del Interior, 11-VII-1880, Jefatura Política de Ambato. 1880, Leg. No. 21.

CUADRO No. 4
Principales ocupaciones en centros poblados (1871)

CANTON	Agri-cult.	Teje-dor	Hilan-dero	Sastre	Zapa-tero	Albañil	Comer-ciante	Domés-tico*	Otros	Total
Ambato	749	6	—	96	317	13	108	2.172	1.206	4.667
(Capital Prov.)										
Santa Rosa	220	6	287	6	3			19	107	648
Atocha	61		4	5	2			78	26	176
Izamba	122		141	1		2		45	-	311
Tisaleo	255	7	331	11		1	1	15	138	760
Quero	73	14	196		1	2	4	2	109	401
Pilahuín	209	4		3		7	28		11	262
Mocha	28		2				1	67	11	109
Pasa	231			2	2	1		245	14	495
Totoras	34						1	92	5	132
Pelileo	167	4	389	37	30	2	20	78	461	1.188
(Cabecera Cant.)										
Chumaqui	868	40	393	5		3	16	2	112	1.439
Huambaló	84	1	106	1					35	227
Patate	158		120	5	7				190	480
Baños	228		147				3	5	119	502
Píllaro	31	1		9	5		2	6	31	85
(Cabecera Cant.)										
San Miguel	102	4	3						24	133
San Andrés	345	4	15						13	377

FUENTE: ANH/Q, Censo de la provincia de Tungurahua, 1871, Empadronamiento, Cajas 30 y 31.

* En el Registro de ocupaciones femeninas no se halla diferenciado el servicio doméstico de ocupaciones domésticas o quehaceres domésticos.

En 1892, la población de la cabecera cantonal de Pelileo se estima en 3.000 habitantes, y la de Píllaro en 4.000 habitantes, lo que implica cierto crecimiento respecto a los habitantes que estaban registrados en 1871, especialmente para Píllaro que aparece ese año apenas con 330 habitantes en la cabecera cantonal, lo que es una clara subestimación, y un mal registro del censo. Pelileo, estaría incrementando su población en algo más de 1.000 personas, lo que es más razonable. Este crecimiento de Pelileo y Píllaro hay que atribuirlo a la magnitud creciente que van tomando sus ferias semanales y a cierto traslado de población blanca y mestiza desde anejos y parroquias rurales hacia las cabeceras de cantón como sugieren ciertos relatos costumbristas.

La estructura ocupacional de Ambato

La ciudad de Ambato, expresa con mayor claridad esta división del trabajo entre el campo y la ciudad, con un cambio muy fuerte en las ocupaciones entre 1871 y 1922. Es indudable que en primer lugar, está el papel centralizador de la feria del lunes desde 1870, sin olvidar que la importancia de la anterior feria dominical ya fue destacada por Hassaureck. En 1894 la feria del lunes, es considerada la más grande feria semanal de la Sierra. El ferrocarril acentúa el crecimiento de la feria del lunes, reforzando su función en el comercio interregional, lo que no dejó de ser advertido por Enock en la primera década de este siglo[43].

Hemos optado por comparar la población activa de Ambato entre 1871 y 1922, para observar las variaciones de cada rama. Había una distorsión difícil de controlar: en el censo de 1871 no se distinguía claramente quehaceres domésticos de servicio doméstico, porque generalmente se registraban actividades distintas con la denominación

43. Friedrich Hassaureck, **Four years among the ecuadorians** Southern Illinois Press, [1867], 1967, p. 39; Diario de Avisos. **El Ecuador en Chicago**, New York, 1894, p. 81; Reginald Enock, **Ecuador: geografía humana**, Corporación Editora Nacional, Quito, (1914) 1980, p. 298.

de "doméstica". Esta distinción es más precisa en el censo de 1922, donde aparece muy claramente el servicio doméstico como ocupación identificable.

Persistían rasgos antiguos, pero en declinación. Los agricultores, tienen como ciudad de residencia a Ambato, pero van disminuyendo su participación en la población activa, bajando del 17.65% al 8.90%. El sector secundario de naturaleza predominantemente artesanal, pasa del 32.13% al 43.5%, habiendo participación similar en confecciones y textiles con el 20.26% y el 19.16%, pero observemos que este sector que ya tiene otra configuración en 1922, tiene muy pocos tejedores artesanales, apenas son 16 y no refleja los trabajadores industriales que ya están ocupados en dos empresas textiles, y por otra parte, el número de 753 costureras también incluye nuevamente la actividad doméstica dentro de la familia. En realidad, tanto en 1871 y 1922, hay una fuerte participación femenina en la población activa, como costureras, panaderas, en el comercio y el servicio doméstico, ocupaciones que tienen un contenido fuertemente femenino.

Esta participación femenina, muestra a grandes rasgos que la ocupación de hilandera y costurera que también tiene mucha importancia en cabeceras de parroquia, frecuentemente se atribuye a menores de edad que se les identifica con un oficio y a mujeres que hilan y cosen como

CUADRO No. 5
Participación femenina en algunas ocupaciones (Ambato 1871-1922)

Ocupación	SEXO Masculino 1871	Masculino 1922	Femenino 1871	Femenino 1922
Costurero	5	—	713	753
Hilandero	—	—	—	119
Panadero	1	28	25	150
Comercio	90	265	18	371
Serv.Doméstico	137	212	1.700	1.084

actividad familiar. La ocupación de panadera en 1922, aparece claramente vinculada a una actividad femenina complementaria dentro de una familia que tiene una especialización artesanal. El jefe de familia es zapatero y la mujer es panadera. El pan producido en esas condiciones, se comercializaba entregando a las tiendas. O en otras ocasiones el jefe de familia es zapatero y la esposa aparece como curtidora, no porque tenga una curtiembre, sino porque la mujer en el taller familiar, efectuaba el acabado final de los cueros[44].

En la ocupación de comerciantes, es preciso distinguir lo que era el comercio registrado en los catastros de capital en giro y aquel que se hacía en el comercio minorista con tiendas y estanquillos, y las actividades vinculadas a las plazas de mercado. Hacia 1890, hay tres plazas de mercado y en 1920, son cinco plazas. Esto obviamente, va a expresar un incremento de vendedoras identificadas en el Censo de 1922 como placeras y vivanderas, en número de 102. La cantidad de mujeres desempeñándose como vendedoras, en los días de feria de hecho era mayor, porque en 1931, los permisos sanitarios para venta en mercados indican que se extendieron, en ese año 602 certificados[45]. Esto supone que una parte de las vendedoras procedía de otras parroquias o cantones. En 1871, en el centro poblado de Atocha, muy cercano a Ambato, están registradas 13 mujeres como "gateras", nombre con el que se designaba a vendedoras de los mercados, pero que deja de utilizarse en el censo de 1922. Si bien en otros centros poblados no aparece la ocupación femenina de gatera, en 1871 mujeres campesinas de los sitios cercanos a cabeceras de cantón donde estaban las ferias semanales, participaban activamente en estas.

---

44. Las informaciones proporcionadas por el Sr. Jorge Calero, fueron fundamentales para comprender más adecuadamente el mundo de los artesanos entre 1920 y 1930 (Entrevista, 15-VII y 22-VII-1986).
45. Virgilio Paredes. "La higiene pública en Ambato". Casa de Montalvo, I, No. 6-7, 1932, p. 314.

El servicio doméstico, disminuiría su participación en los activos, del 43.18% en 1871 al 22.07% en 1922, pero observando que hay unasobreestimación en 1871, y que en 1922, el servicio doméstico, muestra 200 lavanderas, como ocupación temporal que se realiza sin residir en la casa de los patronos. Quedan también registrados 5 huasicamas y 1 guardacasa en 1922 como rastros de la vinculación con obligaciones de trabajo en las haciendas. Pero el servicio doméstico, tiene otras implicaciones, en términos de que a más de ser una ocupación femenina, expresaba también el trabajo infantil. De todas las ocupaciones registradas en Ambato, muy pocas tenían niños debajo de los diez años, pero en el servicio doméstico, el 9% de los sirvientes se hallaba en una edad de menos de diez años. Entre los 10 y 19 años, estaban comprendidos el 29% del servicio doméstico, constituyendo uno de los contingentes más jóvenes de la fuerza de trabajo.

Las ocupaciones asalariadas como peones, obreros y operarios, no aparecen en 1871, y en 1922, son apenas el 3.32% de la población activa. Pero esta baja participación, obedece a que jornaleros y obreros industriales tenían su residencia en parroquias rurales de Ambato. Desde Huachi, Picaihua, Pinllo, Quisapincha y los alrededores de Ambato, se desplazaban diariamente a trabajar en Ambato, campesinos y habitantes de pueblos que se desempeñaban en el trabajo industrial. Se estima que entre una tercera parte a la mitad de los obreros industriales tenían residencia rural y una parte también provenía de familias de artesanos[46]. En 1922, en dos empresas textiles hablan entre 400 a 500 trabajadores, a lo que debería agregarse los trabajadores en pequeñas empresas del sector de alimentación.

46. Entrevista con el Sr. José Villacrés, Pinllo, 22-II-1987.

CUADRO No. 6
Población activa por ramas en Ambato en 1871

		Número	%
I.	**Rama Primaria**	**Número**	**%**
	Agricultores	751	17.65
	TOTAL I	**751**	**17.65**
II.	**Rama Secundaria**		
	Fabricantes	—	—
	Trabajadores alimentación	50	1.17
	Trabajadores confecciones y textiles	862	20.26
	Trabajadores madera	68	1.59
	Trabajadores cuero y calzado	355	8.34
	Trabajadores construcción	13	0.30
	Trabajadores metales	20	0.47
	Trabajadores industrias varias	—	—
	TOTAL	**1.368**	**32.13**
III.	**1. Rama Terciaria Comercio**		
	Comerciantes y banqueros	108	2.53
	Alojamiento	—	—
	TOTAL COMERCIO	**108**	**2.53**
	2. Rama Terciaria Servicios		
	Profesionales universitarios	18	0.42
	Profesionales menores y maestros	3	0.07
	Artes y oficios	42	0.98
	Empleados del Gobierno	—	—
	Trabajadores transporte y comunic.	—	—
	Servicio doméstico	1.837	43.18
	TOTAL SERVICIOS	**1.900**	**44.65**
	TOTAL III	**2.098**	**47.18**
IV.	**Sin Rama**		
	Peones, Operario, Obreros	—	—
	Empleados	26	0.61
	Otros	101	2.37
	TOTAL SIN RAMA	**127**	**2.98**
	TOTAL	**4.254**	**100.00**

FUENTE: ANH/Q. Censo de la provincia de Tungurahua, (1871, Empadronamientos, Cajas 30 y 31.
* Nota Metodológica. En el Censo están confundidos, ocupación de sirviente doméstico y quehaceres domésticos, se estimó un conjunto de 1.700 mujeres en servicio doméstico, que con 137 hombres definidos como domésticos, dan 1.837 personas en servicio doméstico, mientras que la cifra original que mezcla ocupaciones, se halla en 2.171.

CUADRO No. 7
Población activa por rama de actividad en Ambato (1922)

		Número	%
I.	**Rama Primaria**	**Número**	**%**
	Agricultores	523	8.90
	TOTAL I	**523**	**8.90**
II.	**Rama Secundaria**		
	Fabricantes	35	0.59
	Trabajadores alimentación	279	4.75
	Trabajadores confecciones y textiles	1.127	19.19
	Trabajadores madera	335	5.70
	Trabajadores cuero y calzado	492	8.37
	Trabajadores construcción	143	2.43
	Trabajadores metales	53	0.90
	Trabajadores industrias varias	—	—
	TOTAL	**2.568**	**43.50**
III.	**Rama Terciaria**		
	1. Rama Terciaria Comercio		
	Comerciantes y banqueros	537	9.14
	Alojamiento	2	0.00
	TOTAL COMERCIO	**539**	**9.17**
	2. Rama Terciaria Servicios		
	Profesionales universitarios	49	0.83
	Profesionales menores y maestros	137	2.33
	Artes y oficios	50	0.85
	Empleados del Gobierno	—	—
	Trabajadores transporte y comunic.	52	0.88
	Servicio doméstico	1.296	22.07
	TOTAL SERVICIOS	**1.584**	**26.97**
	TOTAL III	**2.123**	**36.15**
IV.	**Sin Rama**		
	Peones, Operario, Obreros	195	3.32
	Empleados	244	4.15
	Otros	219	3.72
	TOTAL SIN RAMA	**658**	**11.20**
	TOTAL	**5.872**	**100.00**

FUENTE: ARCA, Censo de la ciudad de Ambato, 1.922.

La mano de obra en la producción de zapatos entre 1871 y 1922, se mantuvo prácticamente constante, creciendo de 317 a 361 zapateros, pero se ha producido un cambio interno muy importante. Operaciones como la aparada de los zapatos, adquirieron un carácter independiente, con una lenta penetración de la máquina aparadora que estaba expresando una división del trabajo dentro de un oficio artesanal. También se estaban desplazando algunas operaciones del trabajo de zapatería hacia fuera del taller, en las formas de trabajo a domicilio, Tareas como la plantada o el cosido a mano, son encargadas a operarios situados en parroquias rurales. Estos cambios que ocurren en el taller artesanal han sido fechados en la década del veinte[47]. Lo que incidió también en una diferenciación dentro de los artesanos. En el censo de 1922, los hijos de los zapateros, declararon también esa ocupación, y un 21% de ellos, estaban comprendidos entre edades de 10 a 19 años; la ocupación de operario prácticamente no fue mencionada en el censo, por lo que el taller de zapatería en los años veinte, tiene una organización básicamente familiar, con operaciones artesanales que se están desplazando fuera del taller, con el aparecimiento del trabajo a domicilio.

Sabemos de las migraciones hacia la ciudad de Ambato desde diversas provincias de la Sierra, la Costa y desde la misma provincia de Tungurahua, a partir de que el censo de 1922, incluyó el lugar de nacimiento de los habitantes de Ambato. Más de la mitad de la población, había nacido en la misma ciudad (57.65%), un 10% en las parroquias rurales de Ambato, un 6.14% en otros cantones de la provincia de Tungurahua, 7.89% provenía de la Sierra central, había un 10.26% nacido en la Sierra norte y una proporción muy pequeña de la Sierra sur (0.69%). Nacidos en la Costa, había un 5.25% en la Costa central y un 0.30% en la Costa norte.

47. Entrevista Jorge Calero.

CUADRO No. 8
Población de Ambato según lugar de nacimiento (1922)

Ambato	7.262	55.64
Parroquias Rurales de Ambato	1.261	9.66
Otros cantones de Tungurahua	774	5.93
Sierra central	994	7.61
Sierra norte	1.293	10.26
Sierra sur	87	0.66
Costa norte	38	0.29
Costa central	662	5.07
Otros y Extranjeros	679	5.18
TOTAL	**13.050**	**100.00**

FUENTE: ARCA/ Censo de Ambato, 1922.

Se constata pues, que un 71.23% de la población de Ambato, es nacida en la misma provincia de Tungurahua, y que existe un movimiento de población desde las áreas rurales y cabeceras de parroquia hacia la ciudad. Esto puede verse en que hay algunas ocupaciones que tienen un componente alto de nacidos fuera de Ambato. En los agricultores, el 47.84% nació en Ambato, y un 34% nació en el resto de la provincia de Tungurahua, evidenciando parcialmente un traslado de sectores de la nobleza rural hacia una residencia urbana. Una referencia sobre Quisapincha, habla de que están saliendo "las mejores familias" hacia Ambato y Guayaquil[48].

Los albañiles tienen un origen en la provincia de Cotopaxi, con un 37.23% de nacidos en esa provincia. Los alrededores de Latacunga, eran un lugar de residencia de albañiles y peones de la construcción, y a fines del siglo XIX, se dice que "esta provincia es, tal vez, la única que

48. Carlos E. Arauz, "Monografía de la antigua parroquia de San Antonio de Quisapincha". Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito, T., 35. No. 9, 1928, p. 530.

provee de albañiles a una buena parte de la república, llegan frecuentemente comisionados de las otras provincias a contratarlos"[49].

En el trabajo doméstico, hay un 31% de personas nacidas en las zonas rurales de Tungurahua, frente a un 37% nacido en Ambato. Este trabajo de predominante naturaleza femenina, sugiere que había cierta sobrepoblación rural resultante de un aumento de las tasas de natalidad, y de presión demográfica en las zonas de fragmentación de la pequeña propiedad. Las lavanderas y cocineras nacidas en Ambato, señalan por otro lado el componente hereditario de una ocupación de raíz colonial, que implica dependencia y servidumbre transmitida generacionalmente.

Para algunas ocupaciones artesanales, las proporciones de los nacidos en Ambato, son bastante altas, en los artesanos del cuero con el 82.86%, en los que trabajan con metales el 67.96% y para los carpinteros el 71.54%. De ahí que este tipo de ocupaciones, tiene un ingrediente migratorio menor. En los comerciantes, son nacidos en Ambato el 53% y en el resto de Tungurahua el 13%, con grupos de comerciantes que vienen de la Sierra central en 11% y de Guayas en 3.64%, expresando el proceso de centralización del capital comercial que conduce Ambato en los años veinte.

La distribución de la población por edades, muestra que entre las edades comprendidas hasta los 45 años hay una proporción mayor de mujeres sobre la de hombres, algo que está relacionado con el trabajo femenino doméstico, que tenía un importante origen fuera de la ciudad. Enfermedades contagiosas como la bubónica, que podían causar fuerte mortalidad, ya eran controladas con la vacunación masiva, por eso, una epidemia de bubónica en 1916, sólo registró 13 muertos, entre artesanos y vendedores que residían en el barrio "bajo"[50]. Es obvio que sólo el

49. Informe del Gobernador de León, 1894, en informe del Ministro de Obras y Crédito Públicos, 1894.
50. Luis J. Martínez, **Algunos datos sobre la epidemia de peste bubónica en Ambato**, Imp. El Pueblo, Ambato, 1916, p. 26.

estudio de las tasas de natalidad y mortalidad, puede complementar este panorama, ya de por sí complejo con factores como la migración hacia la Costa que posiblemente está concentrada en la población comprendida entre los 15 a 29 años. La migración más antigua a la Costa, realizada en el último tercio del siglo XIX, también se refleja en la mayor proporción de mujeres en la estructura de la población comprendida entre los 45 y 75 años. La estructura ocupacional de Ambato, pasó en 50 años de 60 a 90 ocupaciones. Las diferencias más fuertes estaban en los artesanos del calzado, donde algunas tareas de la elaboración de los zapatos se habían trasladado parcialmente fuera del taller familiar; y la mayoría de nuevos oficios que requerían nuevas destrezas y calificaciones como electricista, mecánico y chofer; de trabajadores calificados en el ferrocarril, y trabajadores industriales.

Si comparamos el peso del servicio doméstico en Quito en 1906 con 3.784 sirvientes que eran el 25% de la población activa,[51] en Guayaquil en 1899 con el 24.34% y en Ambato con el 22.07% en 1922, se nos presentan las actividades "terciarias" junto con la producción artesanal urbana como las actividades productivas dominantes en estas ciudades del Ecuador a comienzos del siglo XX. Por cierto que el trabajo asalariado, ha emergido en Guayaquil con el 11.55% de los ocupados en 1899, en menor medida en Quito en 1906 con el 5.74% y en Ambato en 1922 con algo más del 3%.

La vigencia de unidades familiares que en Ambato han diversificado su participación en la producción y el comercio plantea que junto al desarrollo de una nueva economía urbana con la presencia del capital industrial, hay una larga coexistencia de este con el capital comercial y los artesanos. Este proceso urbano tuvo como contrapartida un intenso desarrollo de la producción mercantil en el agro, el desarrollo del sistema de ferias en la Sierra central y un persistente proceso de avance de la pequeña propiedad rural.

51. James Levy, "Los artesanos de Quito y la estructura social: 1890-1920". **Revista Ciencias Sociales**, Vol. IV, No. 14, 1982, p. 23. Levy,cita un resumen del Censo de Quito de 1906.

1.4 El impacto del ferrocarril

Sobre la base de las importantes transformaciones que ya habían ocurrido en el último tercio del siglo XIX en el sistema de ferias, la creciente vinculación al polo exportador costeño, con dinámicas rutas de arriería y una multiplicidad de agentes de la circulación mercantil, se había generado una red de ciudades mercantiles enlazadas con pueblos y espacios rurales.

La vinculación al mercado costeño, produjo el surgimiento de comerciantes-hacendados que eran el nexo con el capital importador guayaquileño. Esto ocurrió después de 1850, con la emergencia de un sector terrateniente que transfirió la renta hacia el comercio de importación. El tipo de productos importados, comprendían los textiles, ciertas materias primas importadas para artesanos, herramientas agrícolas y una variedad de artículos de naturaleza suntuaria.

El surgimiento de un capital comercial desde núcleos terratenientes forma parte de una diversificación hacia otro tipo de actividades como la participación en canales de riego, el capital a préstamo y ciertos intentos por iniciar procesos industriales.

A comienzos del siglo XX, se fue evidenciando un cambio en la jerarquía del capital comercial, al ocurrir una presencia de sectores sin vinculación a los hacendados, que se disputaban el mismo mercado y la esfera de circulación de las importaciones. Al mismo tiempo se inicia un lento ascenso del capital comercial que organizaba la circulación interregional de productos agrícolas, a partir de una densa red de comercio entre la Costa y la Sierra central.

La construcción del Ferrocarril del Sur, iniciada en 1865 y concluido en 1908, profundizó algunos cambios de organización regional y produjo una redefinición de las relaciones de jerarquía dentro del capital mercantil y manufacturero.

Mientras en el desarrollo clásico del capitalismo, los ferrocarriles son un factor de impulso a una importante producción de hierro y máquinas, potenciando el desarrollo de la industria pesada[52]; en la conformación de las economías exportadoras de América Latina, el ferrocarril, relaciona las zonas productoras de materias primas con los puertos de exportación, facilitando la vinculación al mercado internacional; y ese fue el sentido principal de los ferrocarriles construidos en los países dependientes.

Pero el hecho peculiar de que las zonas productoras de cacao de la Costa ecuatoriana estuvieran comunicadas al puerto de exportación mediante las vías fluviales, hizo que los efectos del tren tuvieran más que ver con la articulación interregional Sierra-Costa y la consiguiente aceleración de la circulación mercantil.

El ferrocarril, redefinió nudos de tránsito, desplazó a los antiguos como Babahoyo y Guaranda, y surgieron otros nuevos que se beneficiaron de la posición privilegiada que les dio el trazado de la vía férrea. Ya en 1905, Babahoyo, sintió con fuerza los efectos del ferrocarril:

"Día por día va disminuyendo considerablemente el comercio de este plazo; el avance diario del Ferrocarril del Sur hacia la capital, por un lado, y por otro, la destrucción de la "Vía Flores", única arteria de comunicación próxima con nuestros hermanos del interior, acabarán por dejarlo reducido (a Babahoyo) a su más pequeña expresión"[53].

La sola llegada del ferrocarril a Riobamba, le hizo tambalearse aún más a Babahoyo, produciéndose un acentuado retroceso de la actividad comercial.

52. Acerca de la función clásica del ferrocarril, veáse de Tomp Kemp, **La revolución industrial en la Europa del siglo XIX**, Ed. Orbis, Barcelona, 1986, 2a. ed., pp. 43-44.
53. Informe del Gobernador de Los Ríos, en: Memoria del Ministerio de Justicia, Beneficencia, Higiene y Sanidad, Comercio, Integración y Minas, Quito, 1905, p. 140.

> "Mientras el Ferrocarril del Sur no se extendió más que hasta Guamote, el tráfico comercial por Babahoyo para el interior no disminuía de modo sensible, pero cuando el tren prolongó su marcha hasta Riobamba, casi de improviso la totalidad de los viajeros cambió su rumbo a la vía férrea, y ya Babahoyo no fue el punto donde afluían en pintoresco y bullicioso enjambre los viandantes y en donde las oficinas de consignación se atestaban de cargamentos"[54].

Comparando la evolución del capital en giro, entre 1909 y 1919, conocemos que en la Sierra central, tuvieron un espectacular ascenso Colta y Alausí en la provincia de Chimborazo, pero declinó Guano, todavía centro artesanal textil, que estuvo fuera del paso del ferrocarril. Alausí, sube de 34.000 de capital en giro en 1909 a S/ 307.600 en 1919, como expresión del surgimiento de un fuerte comercio mayorista de productos agrícolas y por su ubicación respecto a rutas terrestres con Cañar y Azuay. Colta, estaba en el medio de los caminos que bajan a la Costa por Pallatanga, y del que comunicaba a Chimborazo con Bolívar y Los Ríos por el páramo del Puyal[55]. Al ser atravesada Colta por el ferrocarril empalmó rutas de arriería con la vía férrea. Guaranda, poco representativa en el capital en giro apenas pasó de S/. 46.000 de capital en giro en 1909 a S/. 71.000 en 1919. Sus funciones fueron copadas por otras ciudades de la Sierra central. En la jerarquía de las ciudades, Ambato desplaza a Riobamba entre 1909 y 1919, como consecuencia del ferrocarril que acentuó su papel centralizador del capital comercial que estaba distribuido en la Sierra central.

El cambio más importante ocasionado por el tren dentro de la provincia de Tungurahua, fue el ascenso de Cevallos y el declive de Mocha. Al

---

54. Concejo Municipal de Babahoyo. **Datos geográficos, históricos, estadísticos y biográficos del Cantón Babahoyo**, Imp. La Reforma, Guayaquil, 1909, p. 9.
55. Julio Castillo Jácome. **La provincia de Chimborazo en 1942**, Ed. Progreso, riobamba, 1942, pp. 400-401. Una parroquia perteneciente a Colta era Guamote, cuya cabecera parroquial tuvo un importante crecimiento con el paso del ferrocarril.

CUADRO No. 9
Jerarquía del capital en giro en la Sierra central (1909-1919)

Cantón	Provincia	Capital en giro en 1909 (S/.)	capital en giro en 1919 (S/.)	%
Ambato	Tungurahua	473.900	1.013.100	38
Riobamba	Chimborazo	567.500	842.000	31.5
Alausí	Chimborazo	34.000	307.600	11
Latacunga	Cotopaxi	—	159.050	6
Colta	Chimborazo	24.000	95.000	4
Guaranda	Bolívar	46.000	71.000	2.6
Guano	Chimborazo	55.000	43.500	1.6
San José de Chimbo	Bolívar	32.000	38.500	1.4
Saquisilí	Cotopaxi	—	34.150	1.3
San Miguel	Bolívar	12.000	26.310	1
Pujilí	Cotopaxi	—	17.400	0.6
Píllaro	Tungurahua	—	11.000	0.4
Pelileo	Tungurahua	—	9.000	0.4

FUENTE: Compañía Guía del Ecuador, **Guía Agrícola y Comercial de la República**, 1909; AGT. Catastro de capital en giro Ambato, 1909, Ministerio de Hacienda, Lista comparativa de los capitales en giro inscritos en los catastros oficiales, durante los años de 1918-1919. Quito, pp. 18-25.

ser atravesado por el ferrocarril, Mocha, el antiguo pueblo de arrieros, sufrió un fuerte estancamiento. Su población prácticamente no creció entre 1871 y 1922, y por eso se dice que "Mocha se sustrae a la ley universal del progreso y retrocede rápida y fatalmente, sin que haya fuerza para detener su acelerado descenso"[56]. Cevallos, fue primero una estación de "bandera" del ferrocarril del sur. Al paso del tren, se organizó una feria que dio lugar a la formación de una estación intermedia en 1928. Esta feria era un centro de acopio de frutas de la zona y de la producción de naranjilla que venía de Baños y Río Negro,

56. Alejandro Montes de Oca, "La junta de fomento y sus labores", en: R.A. Salvador, **La primera exposición provincial**, 1923, p. 75.

además que los comerciantes de Pelileo y Patate utilizaban la estación de Cevallos para sacar la producción agrícola hacia Quito y Guayaquil[57]. De allí que Cevallos, era un nexo con la arriería que provenía de las zonas orientales de la provincia de Tungurahua, aún cuando desde 1918 ya funcionaba el ferrocarril entre Ambato y Pelileo. La feria se realizaba alrededor de la estación hasta 1940 en que fue trasladada a la plaza central.

Pero el comercio con la Costa a través de las viejas rutas, siguió realizándose, hasta que las carreteras poco a poco, fueron siendo habilitadas para el tránsito de camiones. En 1930, ya podían circular vehículos entre Quito y Babahoyo, y las carreteras de verano empezaron a cruzar la provincia de Los Ríos en la década del treinta. En 1937 esa provincia contaba con 320 km. de carreteras de verano. A fines de la década del treinta ya había tráfico de camiones entre Zapotal, Babahoyo, Puebloviejo y Ventanas[58]. Zapotal que había sido un sitio abastecido por los arrieros, con la carretera a Babahoyo, dio paso a los camiones, entablando una fuerte competencia con la arriería. Un antiguo arriero de Santa Rosa, recordaba como fueron desplazados con la llegada de la carretera a Zapotal:

> "Como decir ayer, llegó la carretera; y como decir hoy, que yo llego a Zapotal, ya nadie preguntaba, ni quien diga a que has venido"[59].

Sin embargo, el parque automotor, siguió siendo limitado todavía en los años cuarenta, y su crecimiento notable sólo fue posible en la década delcincuenta, durante el boom bananero que desplazó el transporte fluvial por el transporte en carretera en la cuenca del Guayas, y con la construcción de los nuevos ejes viales para la comunicación Sierra-Costa que a la larga terminaron sepultando al ferrocarril.

---

57. **Entrevista con el Sr. Gabriel Freire**, Cevallos, 25-IX-1986.
58. Manuel Quintana y Luis Palacios, **Monografía y álbum de Los Ríos**, Imp. Reed and Redd, Guayaquil, 1937, pp. 130-132.
59. **Entrevista Sr. Basilio Guerrero.**

El frustrado Ferrocarril al Curaray, que partía de Ambato, se inició su construcción en 1913 y llegó a Pelileo en 1918. Su construcción corresponde a una "fiebre" ferrocarrilera que se desata en el país por construir vías férreas hacia la Amazonía. En 1912, por iniciativa de diputados de Loja y El Oro, se aprobó en el parlamento diversas rentas para construir un ferrocarril que debía unir Puerto Bolívar con Zaruma, Loja y un punto navegable del río Zamora[60]. Este proyecto contaba con la oposición de los grupos dominantes del Azuay, más bien empeñados en su salida por Naranjal o por establecer una conexión con el Ferrocarril del Sur. Esta oposición de Azuay a que se construya un ferrocarril desde Puerto Bolívar a Loja, terminó por bloquear ese proyecto, que era un modo de cuestionar a Cuenca como eje mercantil de la Sierra sur.

Los proyectos de líneas férreas hacia la Amazonía, estaban impulsados por intereses regionales que buscaban establecer salidas privilegiadas desde la Sierra hacia el Oriente. Era evidente la intención de establecer ejes transversales que partiendo de un puerto costeño, lleguen a puntos terminales ubicados en ríos navegables del Oriente. Si la explotación del caucho desató estos proyectos de ferrocarril, su crisis después de 1910, fueron haciendo cada vez más remota su construcción.

Por este motivo, el ferrocarril que salía de Ambato a la región "imaginaria" como era concebida la Amazonía en ese momento, llegó a duras penas a Pelileo, cubriendo un trayecto de 34 Km. El trazado de esta línea férrea, cruzaba La Viña, San Francisco, y El Obraje, siguiendo el curso del río Ambato y el Patate, para terminar en Pelileo. El que se eligiera el curso cercano a los ríos, fue por influencia de hacendados y propietarios que se encontraban situados en los márgenes de los ríos Ambato y Patate[61]. Pero no debe olvidarse que los Salasacas,

60. Pío Jaramillo Alvarado. **Ferrocarriles al Oriente. De Ambato al Curaray, De Machala a Cuenca, De Puerto Bolívar por Loja al Marañón**, Ed. Quito. Quito, 1922, p. 112.
61. Darío Guevara, **Puerta de El Dorado. Monografía del cantón Pelileo**, Ed. Modena, Quito, 1945, p. 227.

eran opuestos al cruce de alguna vía de comunicación por sus territorios y que sólo a fines de la década del veinte fue doblegada su resistencia, cuando se construyó el camino carrozable Ambato-Pelileo. Por esto, una vía alternativa a la que eligió el ferrocarril, hubiera significado el ineludible paso por territorio Salasaca.

Este ferrocarril, estaba condicionado por los ciclos agrícolas para su funcionamiento. En temporadas de cosechas, se movilizaba tres veces y normalmente dos veces por semana. La piedra obtenida en las minas de Pishilata y utilizada en la construcción urbana, era uno de los productos en constante transporte: en el año de 1923, se transportaron 1.217 Tons. de carga frente a 7.012 Tons. de piedra[62]. Este ferrocarril, operó hasta los años treinta, aunque ya se había desechado la idea de llegar al Oriente, y finalmente los rieles fueron levantados en 1939, cuando su funcionamiento entró en decadencia por la competencia de los camiones.

Un cambio de gran profundidad dentro del capital comercial, fue provocado por el ferrocarril. El grupo de comerciantes-hacendados, hegemónicos hasta comienzos del siglo XX en su papel de nexo con el capital importador guayaquileño, sintió la presencia de grupos nuevos de comerciantes que disputaban el mismo mercado y el tipo de productos. Esta oposición expresada por los inmigrantes extranjeros, comerciantes árabes e italianos que desde comienzos de siglo, estuvieron instalándose en la Sierra central. En Guaranda, se informaba en 1905 que "seis nativos de Turquía han abierto almacenes donde ejercen el comercio"[63], y en el mismo año, en Riobamba, había una "plaga" de árabes, chinos e italianos que hicieron una competencia monstruosa y abrumadora al comercio establecido "en plazas, calles y

62. (Nicolás Martínez), Informe del Ferrocarril al Curaray, 1923, en: Anexos al informe del Ministro de Obras Públicas, 1922-1923, pp. 18-19.
63. Informe del Gobernador de Bolívar, 1905, en: Memoria del Ministro de Justicia (...), 1905, p. 18.

caminos, vendiendo toda clase de mercaderías, sin excepción de ninguna, por la mitad del precio de la plaza"[64].

Este tipo de comerciantes inmigrantes, aparecen en los registros de capital en giro muy lentamente a comienzos de siglo y van ampliando su presencia durante las dos primeras décadas. En 1923, son el 6.6% del capital en giro de Ambato, correspondientes a 13 comerciantes grandes y medios. Estos inmigrantes extranjeros, sobre todo se posesionaron del comercio de textiles, donde anteriormente ejercieron su control casi exclusivo los comerciantes-hacendados.

Otro grupo de comerciantes nacionales, de origen no aristocrático, en el sentido de que provenían de parroquias y cantones, o de la misma ciudad de Ambato, pero sin lazos de parentesco con los nobles de Ambato, incursionó en diversos tipos de comercio, vendiendo productos que también provenían del capital importador guayaquileño, manufacturas nacionales, productos de la Costa como azúcar y arroz, y comercializando con la Costa cueros de res y productos agrícolas. Entre 1913 y 1923, este grupo de comerciantes, junto con los inmigrantes han superado a los comerciantes-hacendados, que incluso en el agro, habían perdido presencia en la estructura de la propiedad. Se ha eclipsado su dominio en la circulación de manufacturas extranjeras y nacionales.

La presencia directa de casas comerciales de Guayaquil, fue muy tardía. Sólo en 1919, "La Casa Española" de Maspons y Cia. instala una sucursal en Ambato. Esta casa tenía sucursales en Guamote, Ambato, Riobamba, Latacunga, Quito, Azogues y agencias en Alausí, Guaranda, Cuenca, Babahoyo y Santa Rosa[65]. Su especialidad era la exportación de cueros de res y lanas, pero a los pocos años, deja de funcionar la sucursal de Ambato. Sólo a fines de los años veinte, la firma extranjera

64. Anónimo, **Riobamba y el ferrocarril**, Tip. de la Escuela de Artes y Oficios, Quito, 1905, p. 25.
65. J.J. Jurado Avilés, **El Ecuador en el centenario de la Independencia de Guayaquil**. De Laisne & Carranza, New York, 1920. p.268.

CUADRO No. 10
Tipo de capital en Ambato (1923)

Tipo de capital		**Monto (sucres)**	**%**
I.	CAPITAL COMERCIAL		
	1. Comerciantes hacendados	108.000	6.1
	1.1 Estanco de aguardiente	166.650	9.4
	2. Comerciantes no hacendados		
	2.1 Inmigrantes extranjeros	118.000	6.6
	2.2 Nacionales		
	Comerciantes grandes	185.000	6.6
	Comerciantes medios	66.500	10.4
	Comerciantes pequeños	8.700	0.5
	Comerciantes de productos agrícolas	30.900	1.7
	TOTAL CAPITAL COMERCIAL	683.750	38.4
II.	CAPITAL A PRESTAMO		
	1. Capital Bancario	400.000	22.5
	2. Casas de Préstamos	40.000	2.2
	TOTAL CAPITAL A PRESTAMO	440.000	24.7
III.	CAPITAL INDUSTRIAL Y MANUFACTURERO		
	1. Industria Textil	300.000	16.9
	2. Molinos	200.000	11.2
	3. Otros	107.000	6.6
	TOTAL CAPITAL I NDUSTRIAL Y MANUFACTUR.	607.000	34.7
IV.	CAPITAL SERVICIOS		
	1. Hoteles	18.000	1.0
	2. Transporte	7.500	0.4
	3. Otros	9.900	0.6
	TOTAL CAPITAL SERVICIOS	35.400	2.0
	TOTAL	**1'766.150**	**100.0**

FUENTE: AGT, Catastro de capital en giro, Ambato, 1923.

Levy Hermanos, fundada en 1923, tuvo una sucursal en Ambato, junto a las de Quito y Riobamba. Esta firma desde 1927 suprimió su sección de ventas al detal y textiles, quedándose sólo con la venta de maquinarias y automóviles[66]. Lo más común, era una relación a crédito con el capital importador guayaquileño como había funcionado el capital comercial desde el siglo XIX.

El capital comercial, continúa presente en la circulación de productos artesanales, pero es sobre todo la red de circulación con Manabí la que aparece representada en el capital en giro, con comerciantes que mantenían un activo comercio con esa provincia. Se recolectaban zapatos a artesanos y jerga a los Salasacas, productos que eran enviados por ferrocarril a Guayaquil y luego en motovelero al puerto de Manta, para su distribución dentro de Manabí. Es curioso constatar que en el catastro de 1923, aparece una sola persona dedicada al comercio de zapatos con un capital de S/.500. En realidad, habían muchos artesanos que comercializaban por su cuenta, trasladándose hacia otras ciudades, o vendiendo directamente en sus propias tiendas, sin que consten en catastros.

En el siglo XIX, era apenas perceptible el grupo de los comerciantes agrícolas, pero es un sector ascendente que representa apenas el 1.7% del capital en giro en 1923, con S/. 30.900 de capital. Creemos que se halla subestimado, por bajos registros en los catastros. Este grupo, originado en la pequeña y mediana propiedad, aprovecha el ferrocarril para establecer redes de comercio en Milagro, Yaguachi y Guayaquil. Sus contactos en Guayaquil, eran mediante la Sociedad de Abastecedores del Mercado, una organización del período mutualista guayaquileño que fue conformada por migrantes serranos que se establecieron en el comercio de productos agrícolas[67]. Conocidos con el

66. B. Pérez Merchant, Diccionario biográfico del Ecuador. Escuela de Artes y Oficios, Quito, 1928, pp. 498-499.

67. (Pedro S. Camacho), Anales de la Sociedad de Comerciantes e Industriales de Tungurahua, 1930-1955, Ed. Atenas, Ambato, 1955. Este texto, resume la historia institucional de este gremio que tuvo entre sus integrantes a los comerciantes de productos agrícolas y a

nombre de "Shigreros", denotan un sector de comerciantes profesionales que recorrían las ferias de la Sierra central y las haciendas en busca de productos. Es pues, el claro aparecimiento de un comercio mayorista que apenas se había insinuado en el siglo XIX, o en todo caso, era difícil de identificar por el predominio del pequeño comercio agrícola tan difundido en las zonas rurales. En este sentido, apunta Ernesto Miño:

> "Cuando se intensifica el comercio de la Sierra con la Costa, por medio del ferrocarril, suben a una relativa independencia económica quienes envían productos que deben ser vendidos ahí. Surge el tipo serrano del "shigrero" que hace fortunas apreciables, comprando productos agrícolas a los hacendados o campesinos y enviando a Guayaquil"[68].

Este nuevo capital comercial fue un inmenso desafió al antiguo capital comercial vinculado a la propiedad terrateniente. Ante esto, los comerciantes-hacendados intentaron diversificarse hacia el capital industrial para quedar finalmente recluidos en el comercio suntuario. Elconsumo popular de textiles o importaciones para artesanos, ya estaba en manos de otros sectores de comerciantes. Por otro lado, los catastros no reflejan adecuadamente el comercio minorista que ya tenía un importante desarrollo a fines del siglo XIX.

La comprensión de los hechos urbanos que ocurren dentro de una región, nos ha llevado a una interpretación del desarrollo regional, en el cual ha sido importante descubrir el rol del capital comercial y los circuitos mercantiles, los cambios demográficos y agrarios. Así, ciudades y pueblos han resultado ser en una dimensión temporal un punto de encuentro entre la historia agraria y urbana.

---

los comerciantes de origen plebeyo. Hay frecuentes referencias a las relaciones con la Sociedad de Abastecedores del mercado de Guayaquil, como señal de antiguos contactos.

68. Ernesto Miño. **El Ecuador ante las revoluciones proletarias**, Imp. del Colegio Nacional Bolívar, Ambato, 1935, p. 150.

Bibliografía citada

Academia Nacional del Ecuador, **Almanaque para el año de 1863,** Imp. del Gobierno, Quito, 1863.

Anales de la Sociedad de Comerciantes e Industriales de Tungurahua, 1930-1955, Ed. Atenas, Ambato, 1955.

Anónimo, **Riobamba y el ferrocarril,** Tip. de la Escuela de Artes y Oficios, Quito, 1905.

Arauz, Carlos E., "Monografía de la antigua parroquia de San Antonio de Quisapincha". **Boletín Eclesiástico de la Arquidiócesis de Quito,** T., 35. No. 9, 1928.

Bromley, Raymond J., **Periodic and daily markets in highland Ecuador,** Ph.D. Thesis, Cambridge, 1975.

"Urban rural demographic contrasts in highland Ecuador: town recession in a period of catastrophe 1778-1841", **Journal of Historical Geography,** 5,3, 1979.

"El papel del comercio en el crecimiento de las ciudades de la sierra central del Ecuador" 1750-1920", en Fernando Carrión (comp.), **El proceso de urbanización en el Ecuador (del siglo XVIII al siglo XX),** Ed. El Conejo-CIUDAD, Quito, 1986.

Bromley, Rosemary y Raymond Bromley, "Cambios de los días de feria en la Sierra central del Ecuador durante el siglo XIX". **Revista del Archivo Histórico del Guayas,** Año 5, No. 9, 1976.

Castillo Jácome, Julio, **La provincia de Chimborazo en 1942,** Imp. Progreso, Riobamba, s.f.

Compañía Guía del Ecuador, **Guía agrícola y comercial de la República,** Tall. de Art. Gráf. de E. Rodenas, Guayaquil, 1909.

Concejo Municipal de Babahoyo, **Datos geográficos, históricos, estadísticos y biográficos del Cantón Babahoyo**, Imp. La Reforma, Guayaquil, 1909.

Contreras, Carlos, "La Crisis de la Sierra central y norte del Ecuador en la segunda mitad del siglo XVIII", en: **Revista Ecuatoriana de Historia Económica**, No.1, 1987, pp.17-40.

Chiriboga, Manuel, **Jornaleros y gran propietarios en 135 años de exportación cacaotera (1790-1925)**, Consejo Provincial de Pichincha, Quito, 1980.

Deler, Jean Paul, **Ecuador. Del espacio al Estado nacional**, Banco Central, Quito, 1987.

Diario de Avisos, **El Ecuador en Chicago**, New York, 1894.

Enock, Reginald, **Ecuador: geografía humana**, Corporación Editora nacional, Quito, [1914] 1980.

Gómez Rendón, Carlos, Informe del Gobernador del Guayas, Imp. "El Telégrafo", Guayaquil, 1913.

Guerrero, Andrés, **Los oligarcas del cacao**, Ed. El Conejo, Quito, 1980.

Guerrero, Andrés, **Curagas y tenientes políticos. La ley de la costumbre y la ley del Estado (Otavalo 1830-1875)**, Ed. El Conejo, Quito, 1990.

Guevara, Darío, **Puerta de El Dorado. Monografía del cantón Pelileo**, Ed. Modena, Quito, 1945.

Hamerly, Michael T., **Historia social y económica de la antigua provincia de Guayaquil**. Archivo Histórico del Guayas, Guayaquil, 1973.

Hamerly, Michael, "Los informes ministeriales y registros oficiales del siglo XIX como fuentes cuantitativas", en: **Revista del Archivo Histórico del Guayas**, 6, No. 11, 1977.

Hanssen - Bauer, Jon, **Plaza Pachano. Market integration, intermediaries and rural differentiation in Tungurahua, Ecuador,** M.A., Thesis, University of Oslo, 1982.

Hassaureck, Friedrich, **Four years among the ecuadorians,** Southern Illinois Press, [1867], 1967.

Ibarra, Hernán, **Tierra, mercado y capital comercial en la sierra central. El caso de Tungurahua (1850-1930),** Tesis de Maestría, FLACSO, Quito, 1987.

Ibarra, Hernán, "El conflicto hacienda comunidad en la Sierra central ecuatoriana durante el siglo XIX", en: **Estudios Rurales Latinoamericanos,** Vol XIV, No. 1, 1991, Bogotá.

Informe de la Intendencia de la Provincia de Guayas, en: Informe del Ministro del Interior, 1900, s.p.

Informe del Gobernador de Los Ríos, en: **Memoria del Ministerio de Justicia, Beneficencia, Higiene y Sanidad, Comercio, Integración y Minas,** Quito, 1905. Informe del Gobernador de Bolívar, 1905, en: **Memoria del Ministro de Justicia (...),** 1905.

Informe del Ferrocarril al Curaray, 1923, en: **Anexos al informe del Ministro de Obras Públicas, 1922-1923.**

Jaramillo Alvarado, Pio, **Ferrocarriles al Oriente. De Ambato al Curaray, De Machala a Cuenca, De Puerto Bolívar por Loja al Marañón,** Ed. Quito. Quito, 1922.

Jurado Avilés, J.J., **El Ecuador en el centenario de la Independencia de Guayaquil.** De Laisne & Carranza, New York, 1920.

Kemp, Tom, **La revolución industrial en la Europa del siglo XIX,** Ed. Orbis, Barcelona, 1986, 2a. ed.

Levy, James, "Los artesanos de Quito y la estructura social 1890-1920", en: **Revista Ciencias Sociales,** Vol. IV, No. 12, 1982, Quito.

Maiguashca, Juan, "El desplazamiento regional y la burguesía en el Ecuador, 1760-1860". **Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económica y Social del Ecuador**, T.I. IDIS, Cuenca, 1978.

Maiguashca, Juan, **Las clases subalternas en los años treinta**. II Encuentro de Historia Económica, Banco Central, 1988.

Marchán, Carlos, "El sistema hacendario serrano, movilidad y cambio agrario", en: **Cultura**, Vol. VII, No. 19, 1984.

Martínez, Luis A., **A la Costa**, CCE, Quito, (1904) 1979.

Martínez, Luis J., **Algunos datos sobre la epidemia de peste bubónica en Ambato**, Imp. El Pueblo, Ambato, 1916.

Ministerio de Hacienda, Lista comparativa de los capitales en giro inscritos en los catastros oficiales, durante los años de 1918-1919. Quito.

Miño, Ernesto, **El Ecuador ante las revoluciones proletarias**, Imp. del Colegio Nacional Bolívar, Ambato, 1935.

Montalvo, J.F. (Ed.), **La provincia de Tungurahua en 1928**, Ed. Raza Latina, Ambato, 1928.

Montúfar y Frasso, Juan Pio, "Razón que cerca del estado, y gobernación política y militar de las provincias, ciudades, villas, y lugares que contiene la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito", Agosto 1754, en: **Revista del Archivo Nacional de Historia**. Sección del Azuay, No. 3, 1981, Cuenca.

Moscoso, Francisco, **Cuadro sinóptico de la Provincia de Tungurahua**, Imp. del Tungurahua, Ambato, 1893.

Palomeque, Silvia, **Cuenca en el siglo XIX. La articulación de una región**, FLACSO/Abya-Yala, Quito, 1990. Paredes, Virgilio, "La higiene pública en Ambato", **Casa de Montalvo**, I, No. 6-7, 1932, Ambato.

Pérez Merchant, B., **Diccionario biográfico del Ecuador.** Escuela de Artes y Oficios, Quito, 1928.

Prensa Ecuatoriana, **América Libre**, Prensa Ecuatoriana, Guayaquil, 1920.

Quintana, Manuel y Luis Palacios, **Monografía y álbum de Los Ríos**, Imp. Reed and Redd, Guayaquil, 1937.

Rodríguez, Linda, **Ecuador's national development finances and the search for public policy 1830-1940**. Ph. D. Thesis, University of California, Los Angeles, 1981.

Toro Ruiz, Isaías, **Ambato en 400 años**, Imp. Municipal, Ambato 1970.

Trujillo, Jorge, **La hacienda serrana 1900-1930**, IEE/Abya-Yala, Quito, 1986.

Modernización: Nuevos ropajes para viejas estructuras
El proceso urbano de Cochabamba 1800-1950

Humberto Solares Serrano
Cochabamba - Bolivia, 1989

1. Introducción

La ciudad de Cochabamba es la capital del Departamento del mismo nombre. Geográficamente ocupa la región central de la República de Bolivia y ello hace que se vincule tanto con el altiplano de La Paz y Oruro, como con las punas potosinas, los llanos orientales y los valles del Sud de Bolivia. Durante la Colonia, Cochabamba formó parte de la jurisdicción de la Audiencia de Charcas y con ella perteneció al Virreynato de Lima hasta 1776 en que pasó a formar parte del de Buenos Aires, como parte de la extensa provincia de Santa Cruz de la Sierra. En 1783 con parte de estos territorios se creó la Intendencia de Cochabamba, convirtiéndose la ciudad en su capital[1].

1. Guzmán, Augusto. Cochabamba, 1972, Los Amigos del Libro.

Cochabamba se encuentra en el extremo oriental de un valle que sigue en su desarrollo un eje Este-Oeste que ocupa 21 km de longitud por 10 km de sección media. El centro urbano propiamente está situado a los 17°23'48" de latitud Sur y 66°09'35" de longitud Oeste del meridiano de Greenwich, con una altitud de 2.570m. sobre el nivel del mar. Su clima muy atractivo para los habitantes de la puna y los llanos, presenta una temperatura media de 21° en verano de 14,30° en invierno. El asentamiento humano se desarrolló sobre un plano casi horizontal atravesado por el río Rocha. El posterior desarrollo le imprimió la tendencia de subir hacia las faldas de la cordillera del Tunari por el Norte, y a expandirse por el Sud ocupando extensos eriales y colinas transformadas en barrios desarticulados y dispersos[2].

Sobre este escenario se despliega un proceso histórico singular, vinculado desde los orígenes de la ciudad en la segunda mitad del siglo XVI, a la fértil tierra de los valles centrales andinos, más precisamente a su excepcional vocación cerealera, que alternativamente provocará momentos de auge económico y crisis, según sus ricas cosechas se consuman en los extensos mercados mineros y del altiplano andino, o sean desplazados por economías regionales más dinámicas, y por las propias debilidades del aparato productivo cochabambino.

Estos vaivenes, donde las crisis suelen ser más prolongadas que los momentos de bonanza son los que marcan los ritmos modestos o acelerados del desarrollo urbano, los que definen la naturaleza de la relación campo-ciudad, los que explican las actuaciones de las clases sociales, sus formas de dominación y las resistencias consiguientes, losque en fin definen las articulaciones económicas y los universos ideológicos en que se alienta la penosa lucha entre tradición y modernidad.

---

2. Guzmán, Augusto. Obra cit.

El propósito de este ensayo, que es un resumen de algunas ideas más ampliamente desarrolladas en un trabajo de próxima publicación sobre la historia del proceso urbano de Cochabamba, se dirige, no tanto a una explicación especializada sobre algún aspecto particular de dicho proceso, sino a proporcionar una visión más global de dos momentos de la evolución histórica citada: **El siglo XIX y la primera mitad del siglo XX**, que permiten distinguir la cuestión de la perdurabilidad de una aldea colonial en medio de un universo trastocado por la Revolución Industrial, cuyos ecos formales penetran lenta y contradictoriamente en la gruesa coraza de conservadorismo y tradición con que se defiende una sociedad oligárquica reacia a la modernización de su estructura y enclavada en un territorio aislado y escasamente vinculado al mercado mundial.

2. La aldea republicana del siglo XIX

En 1825, año de fundación de la República, Cochabamba emergía penosamente de la prolongada guerra por la independencia, que había convertido su territorio en tierra de angustias y saqueos. La ciudad, en realidad más propiamente una modesta aldea igual a otras tantas enclavadas en los valles andinos, no tenía una fisonomía distinta a la transmitida por la última autoridad española, el Gobernador Intendente de Cochabamba, don Francisco de Viedma en 1788.

Los impactos que sufre la región de Cochabamba por el agotamiento de la minería potosina y el debilitamiento de la institución del yanaconaje, el deterioro de la economía artesanal, las renovadas cargas tributarias republicanas y las persistentes crisis de los mercados cerealeros desde fines del siglo XVIII, no parecen alterar la apacible existencia de la ciudad.

Una conocida descripción de Cochabamba que data de 1830, no difiere en nada al relato que hiciera Viedma medio siglo antes, pese a que todo este período estuvo preñado de conflictos bélicos, gestas heroicas, crisis económica y una recomposición de la estructura de la sociedad regional.

En el año citado Cochabamba presenta un paisaje aldeano rodeado de extensos arrabales donde lo urbano y lo rural están íntimamente fusionados. Las edificaciones son todas de planta baja, las calles son de trazado regular continuando el damero hispano y donde lo único remarcable son la vieja Plaza de Armas y la de San Sebastián -lugar de una primera fundación de la ciudad-, además de unos pocos templos de arquitectura colonial[3].

Este núcleo aldeano de "extensos arrabales", con un tejido urbano escasamente compacto y salpicado de huertos, jardines y maizales, defineel paisaje dominante de extensas áreas de el Cercado[4]. Sin embargo, lo relevante no es tanto este bucólico paisaje donde el pasado ha quedado atrapado y persiste en su vigencia, y donde transcurre beatíficamente una sociedad que está más próxima al tiempo colonial que a los valores republicanos, sino el tratar de desentrañar que fuerzas y que factores se mueven en el subsuelo de esta realidad. La relación campo-ciudad parece no estar marcada por un claro dominio de esta última, por el contrario campo y ciudad parecen ser dos realidades relativamente distintas, y su interacción no promueve los agudos desequilibrios posteriores. ¿A que se debe ello? Resulta importante entender este aparente contrasentido para ubicarnos mejor en la Cochabamba del siglo XIX. Sin embargo esto nos obliga a analizar algunos aspectos significativos de la economía de la ciudad.

Un nuevo vistazo a la Cochabamba de fines del siglo XIX[5], nuevamente proporciona un panorama poco diferente a los anteriores, salvo que el tejido urbano colonial se densifica más, dando lugar a una presencia más significativa de casas de dos pisos. Además, a las viejas plazas coloniales se añade la Plaza Colón y la Alameda o Paseo del Prado, así

3. D'Orbigny, Alcides. "Viaje a la América Meridional", 1830, Vol. 3, Edit. Futuro, B. Aires.
4. Jurisdicción Provincial de la Ciudad.
5. Guzmán, Luis Felipe. "Ligero Bosquejo Geográfico y Estadístico del Dpto. de Cochabamba", 1889.

como el Teatro Achá ejecutado remodelándo un antiguo templo colonial y que expresa el primer despliegue del gusto republicano que trata de materializar un espacio citadino donde la nobleza criolla luzca sus galas. La Plaza de Armas -cuya denominación republicana es 14 de Septiembre-, también ha recibido un ropaje renovado de gusto neoclásico y un obelisco que simboliza los valores cívicos y libertarios que la sociedad oligárquica se permite.

Sin embargo contrariamente a lo que se pueda pensar a este respecto, la realidad urbana resultante está lejos de ser armónica y homogénea. Lo heterogéneo y lo contradictorio se encarna constantemente en el lento ritmo de su evolución. Si la ciudad colonial revela una estructura legible sobre la que se desplegaba una sociedad férreamente organizada a partir del principio social de castas, la sociedad republicana al hacer suya esta concepción ideológica-simbólica del espacio, no reproduce en su clase dominante criolla la misma hegemonía que ejerció su antecesora ibérica sobre el conjunto de la sociedad colonial, a excepción de algunos rasgos de su decadencia, que se proyectan en renovadas contradicciones. Las nuevas fuerzas sociales que dominan el escenario urbano no sólo renuncian a los ideales libertarios que encarnaron las montoneras vallunas en las luchas por la independencia, sino que reconstituyen a partir de esta renuncia los mecanismos del vasallaje y la opresión colonial, sobre cuya base tratan defundar su propia hegemonía. Sin embargo como veremos más adelante, al lado de los grupos latifundistas criollos se hacen presentes otras fuerzas sociales que pacífica o violentamente resistirán y desarrollarán alternativas viables que imprimirán características propias a la región y a la ciudad.

El ámbito urbano resultante de estos empeños no llega a recrear ni tan siquiera la burda imitación de la aristocracia hispana o europea que intenta la Charcas republicana, y menos imitar el vigoroso empuje en dirección al progreso que imprimen los audaces mestizos mineros y comerciantes al promover el desarrollo de La Paz. En realidad la sociedad cochabambina -siguiendo la descripción que D'Orbigny realizó en 1830- continúa en sus hábitos, costumbres y vestimentas

apegada al gusto tradicional. Al respecto el citado cronista observaba: "Me impresionó ante todo el raro vestido de las mujeres de acuerdo a las diferentes clases de la sociedad. Las mujeres ricas con nuestras modas francesas más o menos atrasadas. Las mujeres de los artesanos con la cabeza cubierta de un sombrero de hombre, blanco o negro... sobre un corsé de lana llevan un rebozo o echarpe de lana de vivos colores, rosa, rojo, verde, amarillo... sus polleras son tableadas para aumentar el espesor... cuando más rica la persona mayor el número de polleras que lleva".

Por otro lado, si la vestimenta diferencia rangos y clases sociales, el universo cultural es mucho más difuso. El francés que se practica en los salones de té de la aristocrática Sucre es simplemente ignorado. D'Orbigny anota: "El idioma de Cochabamba es el quechua. Los indios no conocen otro. Los mestizos de ambos sexos sólo saben algunas palabras de un pésimo español. La lengua quechua está tan extendida en la ciudad que en la intimidad es la única que se habla. Las mujeres de la sociedad burguesa poseen una idea muy incompleta del castellano". La anterior aseveración permite inferir cuán tenue es el barniz de "cultura urbana" que adorna la vida cotidiana de los diferentes estratos sociales que habitan la ciudad. En realidad por debajo de una tenue costra de apariencias y vanidades expresada en vestimentas parisinas pasadas de moda, en imperfectas maneras de mesa, en penosos balbuceos del idioma de Cervantes, se expresa más ampliamente el alma mestiza y la cultura quechua apenas disfrazada con aditamentos exóticos.

Lo real es que los mestizos y cholos ilustrados o no, que suceden a la administración colonial no logran identificarse sino apenas por una fragilísima apariencia con la herencia cultural europea, y que el gusto por lo hispano, los valores ideológicos del conquistador y sobre todo los prejuicios y todas las expresiones de la decadencia del orden colonial, son empleados como instrumentos de dominación y como tales son adoptados, y valorizados como objetos y recursos que dan realce y status, aún cuando en la intimidad se retorne a la cultura de origen.

En el ámbito urbano esta contradicción también tiene una curiosa expresión. En tanto ciudades como La Paz y Sucre comienzan a revestirse con el neoclásico francés con que se identifica a la arquitectura republicana, Cochabamba remodela su Plaza de Armas, un espacio clave donde la clase hacendal emergente plasma su concepción de lo urbano y expresa la altura de su dignidad ideológica, precisamente adoptando un modelo que es una clara remembranza de la arquitectura colonial[6].

¿Por qué adopta el modelo urbano hispano esta flamante sociedad regional republicana? ¿Si en lo político no se reconstruye idénticamente la sociedad colonial, se la restituye en su dimensión urbana? Un examen atento de las prácticas sociales y de los roles de los distintos componentes de la ciudad (zona central, barrios periféricos, equipamientos) y de la estructura urbana resultante, revelan en síntesis una dinámica muy alejada del modelo hispano, aún cuando permanece intacto en gran medida el armazón colonial. La ciudad republicana propicia una sectorización y un sentido de segregación social y ambiental muy marcados. El centro urbano que se pretendía hegemónico para el conjunto urbano -y de hecho lo era para la ciudad colonial-, apenas lo es realmente para las zonas de residencia de los sectores vinculados económica y socialmente a este, emplazados en el caso de Cochabamba en su zona Norte. Sin embargo al lado de este sector cuyo centro gravitatorio era la citada Plaza de Armas, aparecen otros focos de atracción en la zona Sud de la ciudad, -los núcleos de comercio ferial y artesanal- que estructuran una alternativa distinta, en función de oponer al comercio importador, a la presencia del aparato estatal, a la residencia de hacendados, comerciantes y jerarquía del Estado, una alternativa popular de comercialización de productos agrícolas y artesanales dirigidos a una esfera baja del consumo, que encuentran así una forma de vida e incluso una forma de concebir y producir espacio urbano con una lógica diferente, donde la consolidación de este ámbito sigue un proceso que no repite el trazado

6. Gisbert, Teresa y de Mesa, José. "Monumentos de Bolivia" 1978, La Paz.

regular hispano, sino un modelo más libre, espontáneo e irregular, que emerge como soporte material adecuado para la feria campesina y la chichería rural[7], que a su vez son los elementos esenciales que recrean el escenario de la gran aldea andina. De este modo en el caso de Cochabamba, el Norte y el Sud, ya desde el siglo XIX marcan la existencia de dos universos que se mueven y se reproducen con ritmos diferentes, en un proceso de singular coexistencia de valores oligárquicos y criollo que la férrea estructura de castas de lasociedad hacendal republicana no logra impedir.

Esta diferenciación entre ciudad señorial y ciudad criolla lejos de marcar la existencia de una sociedad dual y relativamente autónoma en su dinámica interna, expresa la contradicción entre una formación aldeana donde criollos y mestizos se nutren todavía de sus raíces autóctonas, y una aspiración señorial -que su nueva condición de hacendados y hombres públicos- les obliga a perseguir y adoptar, constituyendo penosamente una tenue corteza de apariencias y comportamientos que por lo menos hasta la segunda mitad del siglo XIX no consolidan algo distinto a lo observado por D'Orbigny. Es decir que Cochabamba surge a la vida independiente como una sociedad eminentemente rural que apenas se adorna imperfectamente con atuendos europeizantes, por ello mismo la ciudad es más propiamente una aldea donde imperan los hábitos rurales.

Sin embargo un factor que paulatinamente hará menos frágil esta corteza de modernidad y al mismo tiempo marcará la diferenciación social de sus participantes, será el comercio, que para el conjunto de la formación social regional se constituirá en una alternativa de vida o muerte. La forma cómo cada fracción de la sociedad cochabambina resuelve su articulación a la esfera de la producción, el intercambio y el consumo, arribando a lejanos mercados o reforzando el mercado interior, constituyen los rasgos que nos permiten penetrar en el significado de la estructura urbana descrita más allá de su modesta imagen formal.

7. Lugar de expendio y elaboración de chicha.

La fundación de repúblicas independientes en los antiguos territorios del Virreynato del Río de la Plata y Lima, supuso la ruptura del eje Lima-Potosí-Buenos Aires que encauzó la dinámica comercial más importante de la Colonia. Para Bolivia esta ruptura significó su constitución con regiones escasamente vinculadas y desigualmente conectadas con el comercio internacional. De esta forma en tanto La Paz y Oruro encuentran en sus vínculos con el Sud peruano la alternativa de su crecimiento, Cochabamba intenta hacerlo a partir de mantener para sus harinas, cereales, calzados, mukho[8], la vigencia de los mercados mineros, las plazas del altiplano e incluso las guaneras del litoral peruano y boliviano, al mismo tiempo que procura organizar su propio mercado interno como alternativa a la precariedad de sus vínculos externos.

Circunstancias que escapan a los límites de este ensayo, determinan que hasta mediados del siglo XIX, el país no pudiera estructurar una vinculación interregional y externa que correspondiera a alguna noción defortalecimiento del espacio nacional. A partir de la década de 1880 aproximadamente el imperialismo inglés primero y posteriormente el norteamericano pasan a controlar el comercio exportador de minerales de plata y estaño convirtiendo los centros mineros en enclaves articulados a los procesos de acumulación del capital internacional. Cochabamba en este contexto queda relegada a la condición de una región periférica a las corrientes del desarrollo, es decir que su economía agrícola al ser escasamente solicitada, al no poder superar su contínua crisis de mercado, al no poseer vías de comunicación adecuadas, al persistir por tanto en modos de producción arcaicos y prácticas tecnológicas atrasadas, persiste igualmente en su condición de centro agrícola escasamente competitivo para poder participar de la dinámica del desarrollo capitalista. Aquí se establece una suerte de círculo vicioso, la ausencia de mercados no estimula la innovación tecnológica y la transformación de la hacienda feudal en empresa

8. Pasta de harina de maíz de cuya fermentación se extrae la chicha.

capitalista, determinando la realidad de una agricultura con altos costos de producción, por tanto no competitiva, lo que define la falta de capacidad de la economía regional para captar nuevos mercados o defender los tradicionales. En suma no hay expansión económica por falta de mercados y no hay expansión de los mercados por ausencia de desarrollo de las fuerzas productivas regionales escasamente estimuladas por esta situación. O dicho de otro modo: No existen empresarios capitalistas modernos que quiebren este círculo de atraso arriesgando inversiones.

La guerra del Pacífico 1879 significa un golpe demoledor para el frágil comercio cochabambino. La exportación de harinas y otros productos se agota por la pérdida de las plazas comerciales del altiplano y las minas ante la concurrencia de similares chilenos favorecidos por las duras condiciones impuestas por el Pacto de Tregua con Chile de 1884. Las clases dominantes regionales -latifundistas e importadores-, por fin reaccionan con vehemencia proclamando que si Bolivia había firmado la tregua con Chile, con Cochabamba continuaba la guerra. Esto abre paso a una fuerte oposición contra las empresas mineras y su política de libre cambio, y que con 50 años de atraso, se comience a clamar por la modernización de las vías de comunicación que vinculen la región con sus mercados tradicionales. Entonces se dejan escuchar voces que claman: "Ferrocarril para cochabamba" y se desata una fiebre de exploraciones y estudios camineros, sobre todo en procura de vincular los valles centrales con los llanos de Santa Cruz y el Beni que son vistos como mercados potenciales sustitutivos del comercio con el Altiplano.

Un eminente representante del comercio cochabambino trazó una vista panorámica de este con anterioridad al conflicto con chile, estableciendo que la producción de Cochabamba tanto cerealera como artesanal cubría las minas de Oruro, Potosí, La Paz, era dominante en todos los centros poblados del altiplano y llegaba hasta las costas del sud peruano. Reconocía además que gran parte de esta producción y comercio estaba en manos de pequeños productores y arrieros, quienes además prestaban servicios a las casas comerciales de la ciudad para

introducir artículos de ultramar. Anotaba que la guerra con Chile significó el quebranto de este comercio, impactando por igual al gran importador como al pequeño productor. Concretamente se afirmaba que este flujo comercial: "era un negocio del pueblo, no del alto comercio; los arrieros, los piqueros, la gente del campo, los colonos de las fincas marchaban con lo que podían alcanzar, nadie hacía un negocio grande, pero era un negocio contínuo, sin interrupción"[9].

A partir de estos hechos intentaremos una aproximación a la realidad urbana resultante. En realidad el comercio importador no se resiente con la situación relatada, por el contrario el comercio de ultramarinos que ahora llegan por los puertos chilenos se intensifica y se fortalece con el ferrocarril Antofagasta-Oruro. Paulatinamente los terratenientes, la alta y media burocracia estatal, las capas profesionales, los sectores ligados a la banca y el comercio, estimulados por el auge de la plata que abre las puertas al libre comercio y moderniza las vías de transporte, van consolidando un mercado de consumo de manufacturas importadas incluyendo alimentos y licores provenientes de Europa, EE.UU., Chile, Argentina, dando lugar a la formación de aparato comercial, si bien inicialmente modesto, en contínua expansión.

Comparando la Cochabamba descrita por D'Orbigny en 1830 con aquella sacudida por los efectos de la guerra del Pacífico, el nuevo auge de la minería de la plata, y más específicamente la inauguración del ferrocarril Antofagasta-Uyuni en 1892, se pueden establecer diferencias significativas. Aunque no se llega al extremo del afrancesamiento que cultivan Sucre y La Paz, las clases dominantes comienzan a acomodarse con mayor soltura al ritmo de los "tiempos modernos" en sus gustos, hábitos y aspiraciones. Los casimires ingleses, los terciopelos, las sedas de Oriente, las modas parisinas y una gran variedad de manufacturas provenientes de Europa y EE.UU. finalmente modifican los patrones de consumo e introducen gustos que rompen con venerables costumbres y

---

9. Von Holten, Terán. "Cuestión caminos del Departamento de Cochabamba", 1889.

aspiran, lejos ya de las imperfectas apariencias de comienzos del siglo XIX, a lucir la prenda más novedosa, el último perfume, la exclusiva novedad musical reproducida en portentosos gramofonos, aunque todo ello como veremos más adelante materializan un modesto oasis de modernidad, que sin embargo es lo suficientemente dinámico para propiciar la existencia de un aparato comercial y bancario cuya mayor virtud, pese a su lenta expansión, será resistir a las prolongadas crisis regionales.

Las características de este aparato comercial que comienza a cubrir regularmente las crecientes necesidades de los ilustres caballeros vallunos, se pueden resumir en los siguientes aspectos: 1. Una estrecha articulación entre economía hacendal, banca y comercio, cuyos intereses están entrelazados, de tal manera que la expansión o crisis de las haciendas repercuten sobre los otros dos componentes. 2. La reducida dimensión del mercado de consumo de bienes manufacturados y la extrema sensibilidad de este a los vaivenes de la economía regional. 3. Un importante volumen de casas comerciales trabajan con crédito bancario, de tal suerte que las contradicciones en sus ventas amenazan de inmediato la existencia de los establecimientos comerciales, sobre todo aquellos de capital reducido. De esta forma se explican las repentinas disminuciones o expansiones de las unidades de comercio minorista que registran las cuentas municipales, lo que no ocurre con el comercio mayorista. 4. Finalmente un hecho curioso, la persistencia entre muchos comerciantes de prácticas aldeanas, siendo casi inexistente el manejo contable, el estudio de mercado para preveer el comportamiento de los consumidores y el empleo de la propaganda comercial que estimule las ventas. De hecho, en las zonas urbanas que van adquiriendo un predominio de comercio legal, los letreros y otras formas de promoción de ventas son casi inexistentes en el siglo XIX, salvo modestos avisos en la prensa escrita.

Frente a esta actividad comercial dirigida sobre todo a cubrir las necesidades de un mercado de consumo de estratos de ingresos altos y medios, se desarrolla paralelamente un **"un otro comercio"**, el de las

ferias regionales que además de llenar las necesidades de abastecimiento del conjunto de la población, permitían la satisfacción de las necesidades de los sectores populares, artesanos, pequeños productores agrícolas, pequeños comerciantes, empleados estatales de baja jerarquía, empleados de servicios domésticos, etc.

En la ciudad se hicieron famosos los mercados de San Antonio y Caracota donde se comercializaban los productos de los valles de Cochabamba. A inicios de la República el mercado de abasto principal se encontraba en la Plaza de San Sebastián o "Pampa Grande", el que luego se desplazó hacia los sitios anteriormente citados. Estos mercados feriales le dieron una fisonomía particular a la zona Sud de la ciudad: la Plaza San Sebastián muy concurrida por artesanos en esa época, la tortuosa "Pamba de las Carreras" -denominada así por las carreras de caballos y corridas de torosque tenían lugar en este sitio-, la prolongación de varias calles hasta la Plaza de San Antonio y finalmente la citada plaza de Caracota, definían los sitios de mayor actividad del pequeño comercio. Aquí se organizaba el mundillo del intercambio, al que concurren desde los sitios más alejados del valle multitud de pequeños productores, artesanos y comerciantes. La escena que recreaban era más o menos esta: a pleno sol, en medio de una constante nube de insectos y polvo, desordenada y precariamente se comercializaban infinidad de productos agrícolas y pecuarios, así se encontraban todo tipo de variedades de maíz -"Willcaparu" o morocho, "willcaparillo" o blanco, "Kullizara" o morado, "chuspillo" amarillo, blanco o rosado, "chekchi" o maíz gris-; tubérculos -como la papa "imilla", "runa", murmu", "chili"-, la papa lisa, la oca, la quínua y el tarhui provenientes de las provincias de altura. El maíz se produce en los valles centrales, excelentes verduras y sabrosas frutas de temporada cultivadas en los huertos de el Cercado, la harina de trigo "flor" -la variedad más fina-, el azúcar "San Nicolás", "cruceño", etc., el arroz "Carolina", etc. Además provenientes también del Oriente, el alcohol de caña, las suelas y badanas, sin olvidar una gran variedad de ajíes y locotos esenciales en toda mesa valluna. Al lado de esta enorme y variadísima exposición de productos agrícolas se ofrecían diversos

productos artesanales como abarcas, zapatos "finos" y "de batalla", ponchos, mantas, bayetas, polleras, etc.

Todo este enorme conglomerado de mercancías era vendido a la manera tradicional -como hasta hoy-, es decir por campesinas y cholas sentadas en el suelo sobre el que extendían un lienzo donde colocaban sus productos alternados incluso por comidas de las más diversas, preparadas según costumbres que se pierden en lo remoto de los tiempos. Estos puestos de venta se protegían del sol mediante una suerte de rústicos toldos o "llantuchas", tal como todavía se pueden observar hoy en la "cancha" o feria cochabambina.

Estos conglomerados multicolores de comercio popular, estaban rodeados por estrechas callejuelas donde este frenesí se prolongaba a través de "puestos de venta" dispuestos a lo largo de las veredas, disputándose la clientela con modestas y deshalifiadas "tiendas" o "pulperías", donde vociferantes tenderas ofrecen sus mercancías y sobre todo suculentas viandas que se exponen a la vista de una masa de peatones: chicharrones, motes, tostados, humitas, picantes, saices, laguas, caldos de riñón y un gran número de "platos" apropiados para todas las horas del día, que eran devorados incansablemente por esta muchedumbre valluna, que rociaba estos bocadillos con enormes cantidades de chicha, "el licor áureo" o el "vino de la tierra", que en Cochabamba reinaba indiscutiblemente sobre el paladar de pobres y ricos.

La feria además de acto comercial se convertía en una auténtica fiesta popular, sinónimo de buen comer y buen beber. En realidad el gran protagonista de este "otro comercio" fue la chicha. Son las chicherías con sus banderines blancos a manera de emblema o símbolo de una cultura vernacular que no cesa y que el gusto europeizante no pudo erradicar, las que le dieron a la ciudad del siglo XIX y primera mitad del XX su peculiar sabor aldeano. Desde el siglo XVIII las chicherías fueron componentes infaltables del escenario urbano. Esta presencia en principio ampliamente extendida y luego paulatinamente erradicada de

las zonas centrales, donde habitan los notables que dominan el escenario político, económico y social y que acarician recrear en su hábitat algunos de los valores de la "civilización", que hacia fines del siglo XIX se vuelve obsesión, constituyen los hechos que marcan los ritmos desiguales de la vida urbana, donde contínuamente persiste el conflicto entre la presencia de la vieja aldea y la naciente "ciudad moderna" que dificultosamente trata de asomar. Ocurre que la chichería pese a acaparar el gusto de todos los ciudadanos es un símbolo popular mestizo opuesto a los valores de los nuevos tiempos, y si bien es frecuente que caballeros de sombrero, bastón y levita continúen devotos de la tradicional "jarra de chicha", estos a partir de 1880 comienzan a sentirse incómodos con la presencia de estos establecimientos en la esfera de su vida cotidiana. De pronto la frugal chichería -"negocio de cholos"- se vuelve incompatible con la apariencia aristocrática de "caballeros y señoritos".

De esta forma intempestivamente aquel entorno de regocijo democrático que rodea a las chicherías con sus transgresiones y licencias costumbristas pasan a ser cuestionados. Viejos olores, mala vecindad, insalubridad, soportados e ignorados desde siempre, se vuelven insoportables. En realidad no se trató de repentinos ataques de moral, buenas costumbres e higiene pública, los que provocan este cambio de actitud, sino la comprobación de que "el otro comercio" y su dinámica estorban las ansias de modernidad y hacen grotescas las cuidadas apariencias que intentan recrear los grupos dominantes en la esfera de lo cotidiano, mostrando la fragilidad de la tenue atmósfera europeizante que tratan de imponer. Sin embargo se persiste en esta difícil empresa con el estímulo de la banca, las casas importadoras y las agencias del comercio paceño que exigen un espacio urbano propio y exclusivo, libre de las chicherías y de todo lo que ellas representan.

Sin embargo a inicios de la República la chichería era una institución respetable que ocupaba su lugar al lado de honorables instituciones, compartiendo con ellas la propia plaza principal y calles próximas, siendo común que las enormes casonas coloniales de comerciantes,

políticos y hacendados, fueran alquiladas en sus plantas bajas a famosas chicherías y disfrutaran de esta vecindad. Esta situación se mantuvo sin mayores variantes hasta la gran epidemia de tifus que asoló la ciudad en 1878, en que se recomendó por razones sanitarias el desplazamiento de los locales de expendio de chicha hasta tres cuadras de la plaza principal.

A partir de este antecedente, el objetivo de proporcionar a la aldea un aire de "ciudad civilizada", encuentra su mejor argumento en radicalizar la oposición entre chicherías e higiene urbana, hecho que periódicamente se esgrime para ir despejando las zonas centrales de tales establecimientos. A partir de 1880, todo brote epidémico concluye en disposiciones municipales adversas al emplazamiento céntrico de chicherías. En 1887 estas son desplazadas hasta un radio de cinco cuadras de la plaza principal y se aplica con mayor rigor el principio de "categorías" de expendios de chicha, no según su presencia o higiene, sino según su menor o mayor proximidad a la zona central, estableciéndose un sistema de patentes municipales que penalizaba la proximidad y premiaba la ubicación suburbana. Sin embargo este proceso de expulsión de chicherías no es pacífico y da lugar a diversas formas de resistencia que van desde el reclamo contra las cargas impositivas, las argucias para neutralizar los reglamentos municipales, etc., hasta la movilización del gremio de chicherías que protagonizan marchas, airadas protestas y amenazas de desencadenar motines y pobladas.

De esta forma un episodio administrativo como el paulatino reacomodo de estos establecimientos, se convirtió en una cruzada en favor de la ciudad y contra los resabios aldeanos, que además de atrasados pasan a ser sinónimo de malsanos. Sin embargo no se perseguía la extinción del comercio de la chicha, sino su alejamiento de escenarios urbanos que se desean recuperar para el gusto europeizante de la oligarquía criolla. Salvada esta "formalidad" nadie negaba que la chicha era un recurso económico regional y una alternativa nada despreciable para enfrentar las frecuentes contradicciones de los mercados extraregionales de consumo del maíz.

En resumen hacia fines del siglo XIX factores como: la pérdida del ámbito de influencia del comercio exportador cochabambino como una secuela de la guerra del Pacífico, el resurgimiento de la minería de la plata y la consolidación de una oligarquía minera vinculada al mercado mundial, y como consecuencia de ellos la irrupción del ferrocarril en la meseta andina; constituyen hechos que gravitan indirectamente en la ciudad y laregión. Junto con novedosas manufacturas llegan a Cochabamba los impulsos ideológicos del progreso. A la vuelta de pocos años las tenues apariencias de modernidad se refuerzan y prontamente, lo que en principio son intentos para un mejor vestir, para maneras de mesa más recatadas, para un mejor dominio del español, para una "occidentalización" de los gustos musicales o para adquirir el status de "doctores" en leyes o ciencias médicas, se convierten en una contínua e irrefrenable aspiración a recrear en lo urbano, aunque fuera una mala caricatura, algo de la atmósfera de Londres y París.

El proceso descrito tiende a consolidar finalmente un espacio exclusivo para el sector comercial moderno, en tanto relocaliza al "otro comercio" considerado incompatible con los nuevos valores urbanos. De esta forma la ciudad comienza a diferenciar sus zonas urbanas por usos del suelo diferenciados, donde comienza a ser legible un centro comercial ocupado para casas importadoras, la banca y el comercio minorista de ultramarinos, que además de introducir nuevos valores de uso, introduce valores ideológicos cada vez más alejados de los ideales coloniales. Por otro lado este modesto comercio organiza un azaroso flujo de mercancías desde los lejanos puertos de Arica y Antofagasta que el ferrocarril conduce a Oruro, para finalmente ser transportados mediante arrias a Cochabamba. Todos estos esfuerzos portadores de contínuos mensajes de progreso que llegan del otro lado del mar, terminan transformando la vida diaria de las clases medias y altas, y a partir de ello se modifica la concepción de la ciudad tradicional y se introducen los primeros cambios -el primero de ellos como vimos, consiste en despejar de chicherías la ciudad-, aunque sin modificar la estructura urbana heredada, sino apenas tímidamente remodelarla añadiéndole un tenue barniz de modernidad. Sin embargo simultáneamente la chicha y

su expendio "urbanizan" a su modo extensos suburbios donde proliferan rancheríos y caseríos dispersos, cuya densificación originará los posteriores barrios residenciales y populares.

3. El tránsito de aldea a ciudad en la primera mitad del Siglo XX

El nuevo siglo en Cochabamba no significó la irrupción avasallante del progreso, sino apenas un lento ajuste de cuentas de la sociedad hacendal y la vida aldeana con las innovaciones que traía consigo el siglo XX. Lo más significativo no eran grandes innovaciones en el marco material de una sociedad todavía muy apegada al pasado, sino la emergencia de una nueva ideología comunista, una necesidad de abandonar el modo de vida patriarcal e ingresar en el amplio cauce de renovación y espíritu de cambio que preconizaron voces aisladas de lúcidos pero incomprendidos empresarios e intelectuales cochabambinos en el siglo XIX.

Estos ideales todavía amorfos y abstractos tuvieron la virtud de encontrar un referente en las aspiraciones de progreso urbano cada vez más audaces, a partir de notables avances tecnológicos en materia de transporte urbano, comunicaciones y mejoras en la infraestructura básica que concurrieron a motivar una nueva forma de ver y pensar la ciudad. Sin anuncios previos, sin mucho aspaviento, de pronto la vieja aldea deja de ser lo que era; las relaciones entre vivienda, trabajo, recreo, vecindad, comercio, abastecimiento, etc. dejaron de estar "a la mano", dejaron de ser relaciones simples y lineales, o como añoraba un viejo cochabambino rememorando los viejos tiempos: "La ciudad dejó de pasar por bajo mi balcón, ahora todo es difícil y para todo es necesario desplazarse".

Un nuevo sentido ordenador comenzó a imponerse: Si bien en este tiempo la noción de zonificación urbana era absolutamente desconocida, la expansión de la ciudad, la paulatina transformación de los suburbios en barrios urbanos, supuso dar un nuevo sentido al principio de la localización de las funciones urbanas. Así, cuando ya se

hacía alusión a un "plano regulador" en 1898, más se hacía referencia a un sentido de embellecerla y modernizar los paseos y los edificios públicos que reordenar drásticamente la funcionalidad urbana. Sin un plan previo, sin ordenanzas municipales específicas, más como el fruto del "sentido común" de intrépidos munícipes, la ciudad se "zonifica" consolidando un sector comercial y administrativo, unos residenciales, otro de abastecimiento y ferias, otro de industria y artesanías, etc., que ahora pasan a depender cada vez más de vínculos que dejan de establecerse a escala del peatón, o de quien acostumbraba ver lo esencial de la vida urbana desde su balcón, para pasar a tener una escala más amplia y compleja, donde los factores de localización, distancia y tiempo de desplazamiento comienzan a constituirse en el nuevo patrón que organiza la vida cotidiana, y que resulta impensable con el viejo carruaje, pero sí posible con el tranvía, el automóvil y el teléfono.

La prensa de la época si bien resumía la problemática urbana con los mismos ingredientes que participaban de las necesidades aldeanas decimonónicas y que quedaban tipificadas como la prolongación de un largo rutinarismo; comenzaba a alimentar una figura alegórica de cambios, identificada con la llegada del ferrocarril, brioso símbolo del progreso, que prometía abundancia y solución a todos los problemas, a la manera de los cuentos de hadas. Sin embargo estos ideales de cambio no consolidaban una imagen urbana de la modernidad a la que se aspiraba.

Por esta razón las descripciones que se hacen sobre el paisaje urbano, porlo menos hasta los años 30 apenas se diferencian en el detalle de las crónicas escritas en el siglo anterior. Los cambios más significativos se inscriben todavía en la incorporación de nuevos valores a los hábitos de la vida urbana. La cronista inglesa María Robinson Wrigth señalaba: "Cuando Cochabamba aparece de paseo en las plazas o en la Alameda, el efecto es el mismo que el de los boulevards de París o Londres", descripción ya muy alejada del ámbito conservador hispano violado por la presencia de los automóviles "que han invadido Cochabamba"[10].

10. Robinson, W. M. "Bolivia en el camino central de Sur América", 1907. París.

Estas impresiones permiten una ligera idea de los nuevos hábitos ya definitivamente urbanos y de la dinámica de la propia ciudad que mucho antes de transformar su imagen física va modificando su estilo de vida al ritmo de las modas que impone Europa.

Una preocupación permanente de las primeras iniciativas de modernización de la ciudad fue el ensanche de las antiguas calles coloniales y el estímulo hacia un nuevo gusto arquitectónico, un "barroco burgués" en expresión de José Luis Romero, "que se manifestaba en la preferencia por los edificios públicos monumentales con una amplia perspectiva, por los monumentos emplazados en lugares destacados y también por una edificación privada suntuosa y de aire señorial. Extensos parques, grandes avenidas, servicios públicos modernos y eficaces debían "asombrar al viajero" según una reiterada frase de comienzos del siglo XX"[11]. Estos ideales de progreso urbano estaban fuertemente influidos por las propuestas del Barón de Haussmann para la transformación radical del viejo París feudal en ciudad moderna. Modelo que a su vez inspiró las remodelaciones de Río de Janeiro, Montevideo, Buenos Aires, etc. Los primeros planos reguladores de ciudades latinoamericanas datan de la década de 1930.

En este contexto de ideas renovadoras sobre la ciudad que se van abriendo paso lentamente en la conciencia ciudadana, se inscriben los primeros atisbos de progreso. No obstante las antiguas deficiencias -calles estrechas y sinuosas, carencia de parques y paseos en las zonas centrales-, son tomadas como fatalidades irremediables y cuya superación se sitúa en el terreno de la especulación incluso cuando las propuestas poseían argumentos lógicos y calidad científica, pues de todos modos chocaban con la barrera de la más terca incredulidad. De esta forma noticias sobre los progresos de la ciencia y la tecnología en el siglo XIX como los inventos de Thomas Alba Edison, Samuel Morse, Marconi, los primeros tranvías eléctricos alemanes de 1884, la utilización del hormigón armado en Europa desde 1877 ó el primer

11. Romero, J.L. "Latinoamérica: Las ciudades y las ideas", 1976, Siglo XXI, México.

"carruaje" a motor de explosión de Benz en 1885, son noticias perdidas en la prensa de ese tiempo e incluso jamás registradas. De cualquier forma son curiosidades de otro mundo, que no alteran ni llaman a la reflexión a los habitantes de la pacífica e inmóvil aldea.

Es en medio de esta atmósfera de incredulidad e indiferencia que se introducen las primeras innovaciones como el telégrafo (1892), una respuesta efectiva al viejo aislamiento regional, el servicio telefónico (1906), el servicio de alumbrado eléctrico (1908) que dio lugar a la formación de la Empresa de Luz y Fuerza Eléctrica Cochabamba, la primera de tipo moderno en la ciudad. Dicha empresa construye el Ferrocarril del Valle en 1910 dinamizando el sistema ferial regional. En 1913 la misma empresa inaugura las primeras líneas de tranvías urbanos que modifican en definitiva la ancestral inmovilidad aldeana. En 1905, para espanto de los patriarcas del valle, aparecen los primeros "monstruos mecánicos de cuatro ruedas" que son motivo de alarma y curiosidad pública, pero que se vuelven familiares hacia 1920.

En 1917, y luego de constantes movilizaciones ciudadanas, llega por fin el ferrocarril a Cochabamba. Con este motivo se organizan con mucha pompa las "Fiestas del Progreso" que un órgano de prensa de la época describía de la siguiente manera: "Cochabamba colonial y austera ha tenido en sus calles ajedrezadas el tumulto abigarrado y bullicioso de una Cochabamba cosmopolita y trasnochadora, la Villa de Oropeza - denominación colonial de la ciudad-, legendaria y antigua, tuvo los cosquilleos histéricos y el vértigo de la ciudad colmena; el modernismo ha violado las puertas de la ciudad y se ha arrastrado ondulante y sinuoso por nuestras calles cubiertas de piedras, quijarros y polvo: la locomotora audaz y vertiginosa, los raudos automóviles, los ceremoniosos coches de librea, los dog carts, falcones, berlinas, breaks y mil vehículos han hecho temblar de miedo las viejas espadañas de los sombríos conventos y los muros agrietados de vetustos caserones"[12].

12. "Crónicas y perfiles con motivo de la llegada del ferrocarril" El Heraldo No. 7910, 1917.

Notables párrafos que mostraban el choque entre la aldea soñolienta y el progreso arrollador que comenzaba a galopar por sus calles.

Sin embargo al lado de esta bullente atmósfera de innovaciones también se hacen presentes los contrastes que niegan esta imagen idílica y bienhechora del "progreso". El tránsito de la aldea a ciudad no constituye una excepción en lo que hace a la acción de las leyes del desarrollo capitalista. Un testigo de esa época (1918) anotaba a este respecto que quienes festejaban el progreso hecho ferrocarril y se felicitaban del desplome de la monotonía aldeana olvidaban la irritante realidad del "espectáculo que ofrecen los tugurios de Cochabamba, donde masas apiñadas de holgazanes se entorpecen con libaciones hidrópicas y zarabandas báquicas" y que la miseria con sus efectos de prostitución, mortalidad infantil, analfabetismo y degradación de la condición humana, lejos de recibir la benéfica influencia del progreso parecía incrementarse con él[13]. Otra crónica de 1922 señalaba que bajo la cubierta de aparente paz y creciente progreso en que vive la ciudad, se tenía la impresión de estar presenciando "una tragedia mal escrita y peor representada", pues la realidad que la ciudad ofrecía en sus zonas centrales y que tomaban como base las descripciones oficiales y turísticas no representaban la verdadera ciudad de Cochabamba, que para ello es necesario: "ir a los barrios pobres, a los pueblos, a los fundos... En esa parte triunfa el despotismo irrisorio, triunfa la miseria más vergonzosa. Hay necesidad de contemplar aquellos paisajes de profunda desolación, de sentir todo el enorme dolor de una raza, y en los barrios pobres!, en esos barrios se ven casas que francamente emocionan a uno. En esos barrios solloza la virtud de las muchachas bajo la violencia y la paga cínica de los de arriba. el alcohol es el primer perfume de esos lugares"...

Estas denuncias que mostraban el contraste entre progreso y atraso, abundancia y miseria compartiendo un mismo escenario urbano, tuvieron la virtud de colocar en su lugar, en su verdadera dimensión la

13. Espada, Joaquín. "Proletariado en Bolivia" El Heraldo No. 8050, 1918.

ideología del progreso y del desarrollo, que lejos de transformar a fondo la sociedad hacendal y de rectificar viejas injusticias, apenas actuaba en la superficie del orden social vigente, una vez más a manera de un tenue barniz de fanfarria, estruendo y ropaje llamativo con que se pretendían esconder las antiguas instituciones, costumbres e ideologías segregativas, que pasan a considerar "la ciudad" como aquel recinto que contiene la plaza principal y los nacientes barrios residenciales del Norte, en tanto en el Sud perduraba "la aldea" lugar de residencia de cholos, mestizos y chicheras.

Bajo esta contradictoria dinámica la ciudad invade el campo. Las valiosas "maicas" -tierras muy fértiles a orillas del río Rocha-, que resistieron la expansión urbana en el siglo XIX, van sucumbiendo ante el ímpetu de los nuevos medios de transporte que expanden la función residencial que se apropia de la pintoresca campiña, ya no puntualmente como en el pasado para edificar la casa solariega de ricos latifundistas y prósperos comerciantes, sino la vivienda menos pretenciosa de una numerosa clase media de funcionarios y pequeños comerciantes que paulatinamente van urbanizando los antiguos huertos.

Con las características anotadas la ciudad transcurre sin mayores variantes hasta la guerra del Chaco (1932-35), que entre otros efectos tuvo la virtud de romper las barreras sociales coloniales y convertir en "ciudadanos de uniforme" a olvidados colonos sumergidos hasta entoncesen el oscuro universo de la hacienda semifeudal. Al término de la contienda estos exsoldados no se sienten atraidos por retornar a un pasado de servidumbre y muchos encuentran en las ciudades el sitio que brinda nuevas oportunidades para reconstruir su existencia. Un cronista al reflexionar sobre estos hechos anotaba: "A raíz de la guerra del chaco -el campesino- pudo asimilar nuevas costumbres y adquirir en cierto modo un mejor confort en sus costumbres primitivas tanto en habitaciones, vestuario y alimentación, como en sus propias diversiones. El mayor porcentaje de hombres que fueron a la guerra no volvieron a empuñar el arado con el mismo interés y decisión que antes".

Otros efectos de este conflicto bélico de orden económico y social, y estos como los anteriores gravitaron decisivamente en la posterior transformación de la ciudad. El citado cronista anotaba a este respecto: "La inflación de la moneda de post guerra creó una intensa actividad inversionista de los capitalistas que negociaron durante la guerra, que tuvieron su dinero depositado en los bancos o que negociaron en minas. Había que salvar el dinero adquiriendo bienes rústicos y urbanos. Había que dar consistencia a la fortuna privada amenazada seriamente por la inestabilidad del billete".

Por último el mismo cronista que traza este nítido panorama regional de recomposición de la economía y las clases sociales al término de la guerra con el Paraguay, hacía mención a un nuevo ingrediente que en definitiva transforma la aldea en ciudad, es decir la acción de los torrentes migratorios y de capital que irrumpieron en la escena urbana. "Del altiplano y otras ciudades del interior llegaron refuerzos económicos fuertes sobre Cochabamba. Y bajo este influjo casi loco el valor de las propiedades fue subiendo y subiendo. Mineros, comerciantes, industriales, empleados de gobierno, etc., empezaron a adquirir lotes urbanos y fundos rústicos pagando precios enormísimos, impropios a la calidad de los terrenos... Así comenzaron a construir también edificios sin importarles el costo. El afán constructivo requirió obreros y peones. Hubo que buscarlos en los campos, ya que los elementos propios de la ciudad fueron totalmente ocupados... Los campos fueron despoblados de sus mejores elementos. La vida rural perdió a sus elementos jóvenes que se vinieron hacia la ciudad alucinados por mejores condiciones de vida. Así progresó Cochabamba en forma material y demográfica desde 1937"[14].

Una crónica de la ciudad hacia fines de los años 40 nos proporciona una idea de los resultados contradictorios y desiguales de este "salto al progreso": "La ciudad se extiende por los cuatro puntos cardinales y sin

---

14. El Imparcial, 25/04/1944/

embargo de que ni la fuerza eléctrica es suficiente, ni el agua potable puede llegar a las regiones urbanizadas y menos todavía la pavimentación; sin embargo la ciudad crece en forma considerable y el valor de las propiedades va subiendo en beneficio de los terratenientes que en las afueras disponen de extensos latifundios, de donde resulta que los clásicos huertos van desapareciendo y en su lugar se levantan viviendas". Añorando el pasado inmediato el anónimo cronista señalaba: "Apenas pasan 10 años de cuando el aspecto de nuestra ciudad era casi provinciano, los propietarios de casas preferían mantener sus balcones señoriales y sus techumbres coloniales semiderruidos, los interiores casi siempre eran galpones o canchones - terrenos sin uso en la parte posterior de los predios-, donde podía descansar el ganado que llegaba desde las propiedades, grandes caravanas de acémilas recorrían las principales arterias de la ciudad trayendo desde las provincias y las estancias los productos de las inconmensurables fincas...¡ Hoy en este pequeño lapso todo ha cambiado ... Los huertos, los jardines y los patios soleados van desapareciendo porque hay que dar paso al comercio y a la industria que requieren cuanto espacio sea posible para dar cabida a los almacenes y a las pequeñas fábricas. La población está desplazándose hacia los alrededores en busca de aire puro y de sol, de donde resulta que inclusive empleados de reducido emolumento van haciendo economías para comprar reducidos terrenos donde lentamente van construyendo su casa"[15].

El resultado de este proceso tiene dos expresiones: la ruptura del lento crecimiento demográfico urbano del siglo XIX. Cochabamba hacia 1900 tenía una población urbana de unos 22.000 habitantes que representaban un incremento extremadamente modesto con relación a los 15.000 habitantes estimados por Francisco de Viedma en 1780. Esta misma tendencia se mantiene invariable en las primeras décadas del siglo XX. En 1925 se estimaba la población de la ciudad en 40.000

15. "El progreso cochabambino", Editorial de El País, 17-05-1949.

habitantes, lo que significaba una tasa de crecimiento de 3.31. De acuerdo al Censo Municipal de 1935, la población urbana alcanzó ese año 52.000 habitantes incrementándose la tasa anteriormente anotada hasta 3,93. En 1945 la población de la ciudad alcanza a 71.492 habitantes y en 1950 a 80.795, correspondiendo a este incremento tasas de crecimiento muy elevadas, del orden de 5,03 y 5,38% respectivamente. Estas cifras nos permiten establecer que el lento crecimiento demográfico se interrumpe entre 1935-45 y se acelera hacia 1950, en que la ciudad como tal se ha impuesto definitivamente al ámbito aldeano.

Por otro lado se tiene la expansión física de la ciudad que se produce en forma paralela al fenómeno anterior. En 1900 y hasta 1910 por lo menos la ciudad no sobrepasa las 142 manzanas definidas desde la segunda mitaddel siglo XIX. En 1922 se amplía el radio urbano hasta 222 manzanas. En 1928 se computan 244 manzanas; sin embargo el proyecto de pavimentación de 1931 apenas incluye 131 manzanas que son las efectivamente consolidadas en ese momento, correspondiendo el saldo a zonas donde todavía predominan las actividades agrícolas. El censo de 1945 define la existencia efectiva de 360 manzanas y el Plano Regulador de 1950 -Plano Guía de Cochabamba- incorpora 720 manzanas, de las cuales un 60% aproximadamente están definidas como tales y en diversos grados de consolidación. Una vez más es posible verificar que en la década de 1940 se transforma el lento ritmo de crecimiento de la ciudad, asumiendo las características de urbanización acelerada que en los años 80 la transformarán en un conglomerado metropolitano.

¿Cuál es el escenario económico y social de las transformaciones anotadas? Con posterioridad a la guerra del Chaco la economía urbana gira en torno a dos ejes: el comercio y los servicios, y una base productiva que reposa en la artesanía, la pequeña industria y sobre todo la agricultura. El comportamiento de esta economía en los años 40 a 50 dinamiza el sector industrial y amplia las actividades comerciales y de servicios en coincidencia con la ampliación de la urbanización. Es decir

que el crecimiento de la ciudad y la necesidad de planificarla, expresan un cierto nivel de expansión de la economía.

Pero en realidad, ¿Cuál es la dinámica interna que subyace en el proceso de cambio urbano descrito? Si contrastamos los logros del desarrollo urbano de los años 20 y 30: innovación y modernización del transporte, dotación de infraestructura urbana básica, pavimentación, comunicaciones, etc., con la realidad regional en la misma época, se podrá constatar que justamente tales logros coinciden con circunstancias de profunda crisis. En efecto, en los años 20 Cochabamba se debate en la crisis del alcohol y la caída vertical de los precios del maíz. En la post guerra del Chaco le agobian los efectos de la depresión económica que produce dicho conflicto con sus secuelas de desequilibrio demográfico, penuria habitacional, devaluación de la moneda, elevado costo de vida y una contínua inestabilidad política y social que culminará con la Revolución de 1952.

La base del progreso material anotado, obviamente no se realiza con los recursos de la economía hacendal, sino con empréstitos canalizados por el Estado. ¿Pero cuál el respaldo de estas operaciones crediticias?. ¿Cuál el aval que la región ofrecía al sistema financiero nacional e internacional para responder a estas obligaciones? La respuesta a estas cuestiones se ubica en la constatación de una aparente incoherencia entre crisis regional y desarrollo urbano, y sobre todo, en comprender cómo puede ser posible un proceso de expansión urbana y transformación cualitativa de sus recursos y servicios, que están lejos de ser un efecto de la participación de la economía regional influida por algún tipo de desarrollo industrial sostenido articulado al mercado nacional è internacional, de donde en rigor debieron nacer los incentivos de modernidad como respuesta a las necesidades de una creciente concentración de capital industrial y financiero.

Sin embargo Cochabamba en su tránsito de aldea a ciudad, está muy lejos de estas pautas que explican el acelerado desarrollo de otras urbes capitalistas. Sus aspiraciones de cambio y progreso no se apoyan en la

realidad de un gran desarrollo industrial paralelo al auge minero del estaño o a la modernización de la hacienda latifundista. Lejos de todo ello el mundillo del gran comercio es el transmisor de las ideas de modernidad forjadoras a su vez de un universo de ficciones y apariencias.

La idea de "progreso" que acaricia la sociedad regional es una variante caricaturesca de los modelos capitalistas europeos y norteamericano. Su contradicción insalvable es que pretende modernizar la esfera superestructural de la sociedad, cambiar el mundo de las imágenes, remozar las apariencias, "civilizar" (occidentalizar) la vida cotidiana y recuperar un espacio urbano exclusivo ("la city") para los caballeros de las finanzas, el comercio y "las buenas costumbres"; pero todo ello sin modificar la base estructural que mantiene férreamente el miserable reinado de la servidumbre que impera en las haciendas y estancias.

La economía urbana continuaba dependiendo de dos ejes tradicionales: las cosechas de maíz de las haciendas dirigidas a la fabricación de alcohol, y el sistema ferial que se nutre de los pequeños productores y artesanos locales, pero sobre todo del maíz convertido en mukho y chicha, cuyo mercado de consumo principal es la ciudad y el Cercado. Los grandes hacendados procuran capitales en el sistema bancario y financiero, razón por la cual los préstamos e hipotecas están muy extendidos. Las ventas de maíz a las plazas del altiplano, las minas y las factorías alcoholeras transforman el capital-mercancía en moneda, la que nutre al resto del organismo de esta economía, es decir a todo el sistema comercial y de servicios, y permite el retorno de los préstamos e intereses al sistema bancario. Este proceso generó un ritmo gradualmente acelerado de inversiones en la ciudad, que desde fines de los años 20 no sólo mejora su infraestructura básica, sino da paso a una nueva expresión arquitectónica expresada en la arquitectura bancaria, hotelera y de vivienda, donde sobre todo "el chalet", tipología habitacional de molde anglo-sajón va sustituyendo a la casona compacta de gusto hispano.

No obstante, no provienen los recursos para el desarrollo urbano de esta economía de "esfera alta". La existencia del "otro comercio" al que reiteradamente nos hemos referido, el del pequeño propietario agrícola dirigido a la producción de harinas, mukho y chicha que se consumen regularmente y se exportan, configuran la otra cara de la medalla de la economía regional, la misma que fortalece la actividad ferial y artesanal prescindiendo de los mecanismos financieros, pero no de una articulación con la economía de mercado capitalista, que esencialmente mediante el Estado organiza, reglamenta y legitima la apropiación del excedente económico generado por los pequeños productores mediante la imposición de diversos tipos de obligaciones tributarias con que se grava al maíz, a la harina de este cereal, al mukho y a la chicha para captar recursos dirigidos esencialmente a "obras públicas en la capital".

Dicho de otra manera para aclarar esta idea, la alianza de intereses entre hacienda-banca-comercio importador, produce un plus-valor que es apropiado mayoritariamente por la burguesía terrateniente y financiera para su reproducción social y su disfrute individual, en tanto la economía del maíz y la chicha que controlan multitud de pequeñas economías familiares campesinas producen un excedente que en grado significativo es apropiado por el Estado mediante impuestos nacionales, departamentales y municipales que son destinados a "modernizar" la ciudad. De esta forma los ideales del progreso de latifundistas y gran comercio que desde fines del siglo XIX se orienta hacia la modernización de la vida cotidiana, las comunicaciones y la imagen urbana, se apoyan en la expropiación del excedente generado por la economía no capitalista.

De esta forma, particularmente el comercio importador, se desarrolla dentro de tendencias de concentración del capital comercial en manos de un pequeño núcleo de grandes importadores, en general inmigrantes europeos y judíos, de los que dependen el mediano y pequeño comercio de artículos manufacturados, siendo estos últimos los más vulnerables a las crisis regionales.

Sin embargo la feria agrícola y artesanal de Cochabamba no deja de expandirse. Una descripción de la misma en los años 50 estimaba que acudían a ella un término medio de unas 15.000 personas, "o sea un 15% aproximadamente de los pobladores de la ciudad". Así mismo se calculaban en unos 2.000 los comerciantes que participaban de esta actividad, de los cuales unos 400 o 500 eran campesinos de las comarcas vecinas. Todo este conglomerado de comerciantes, "instalan sus puestos de venta en galpones, en toldos o sobre el suelo al aire libre. La feria se asienta sobre una superficie aproximada de dos hectáreas. El congestionamiento es enorme"[16].

La estructura urbana que corresponde al conjunto de esta actividad comercial en el período analizado, se resuelve en la coexistencia relativamente pacífica de estas dos formas institucionalizadas de comercio, una de estilo occidental o "moderno", dirigida a las clases señoriales y a las capas intermedias penetradas por los hábitos del consumo capitalista y que así misma se reconoce como "comercio legal". Otra de estilo campesino dirigida al bajo pueblo, a las clases medias de modestos empleados y artesanos.

Son dos mundos contradictoriamente articulados los que comparten la ciudad y la construyen. El centro gravitacional para unos ciudadanos es la Plaza 14 de Septiembre -la vieja plaza mayor colonial-, donde convergen las principales vías comerciales y donde se ubican los establecimientos de comercio más prestigiosos. Sin embargo para otros ciudadanos el centro de su actividad es la Feria o Cancha donde predomina el pequeño comercio y el taller artesanal. Ambos centros parecen ignorarse, pero en realidad establecen un espacio de transición donde lo popular se combina con lo elegante. Este último rol es exitosamente cubierto por los comerciantes palestinos y judíos: Organizan sólidas firmas comerciales donde finos paños de procedencia europea comparten su sitio con modestos rasos y tocuyos, compartiendo

16. Anaya, Ricardo. "La urbanización de Cochabamba", 1965, UMSS, Cochabamba.

también el ámbito de sus almacenes elegantes caballeros y encopetadas damas con modestos artesanos y comerciantes acompañados de orgullosas chicherías. Esta suerte de "democracia comercial" permite que ambos mundos convivan pacíficamente.

Para concluir profundizaremos un poco más en la cuestión de la captación de recursos para el desarrollo urbano. Para ello incursionaremos una vez más en el comercio de la chicha destacando en principio que en esta época su expendio ha sido definitivamente retirado del escenario urbano exceptuando algunos barrios periféricos y el entorno ferial. Sin embargo pese a ello este es un sector que no deja de crecer desde unos pocos centenares de chicherías registradas por el municipio a fines del siglo pasado, hasta más de un millar y talvés dos en este período.

La importancia de este comercio popular reside en su enorme vitalidad y en su escasa sensibilidad con relación a las crisis regionales, a la gran dimensión de su mercado interno y a ser fuente inagotable de recursos para las arcas estatales. Un cálculo del destino de la producción maicera del Departamento estimada en 250.000 quintales de 1925, admitía que un 10% de este volumen se destinaba al consumo alimenticio, un 30% a la elaboración de alcoholes y un 60% a la elaboración de chicha[17]. Básicamente la relación entre Estado y comercio de la chicha se reduce a los crecientes gravámenes a que es sometido el maíz en grano, la harina, la pasta de mukho con que se fabrica el licor, la chicha embotellada, etc. y a las alternativas e intereses que se articulan en torno a este fenómeno que va desde los contínuos abusos y exacciones a que son sometidos pequeños agricultores, fabricantes y comercializadores del licor, hasta el fortalecimiento de una relación entre grandes hacendados, comerciantes y políticos inescrupulosos que se enriquecen rápidamente con las licitaciones de esta gran cantidad de impuestos.

17. Informe sobre la situación económica de Cochabamba, El Republicano , 29-10-1926, Cbba.

Todas las obras de infraestructura: redes de agua potable, alcantarillado, aguas pluviales, las obras de pavimentación, la canalización del río Rocha, los estudios urbanísticos que desarrolla el municipio en los años 40, los trabajos de arborización y embellecimiento urbano, la construcción de los grandes equipamientos urbanos, en fin la amortización de infinidad de empréstitos, etc., se materializan gracias a las abundantes recaudaciones que arrojan los múltiples impuestos al maíz y sus derivados.

En suma el eje maíz-chicha cuyo excedente económico en un significativo porcentaje es apropiado por la ciudad se constituye en la poderosa palanca que materializa el desarrollo urbano en los años 40. De ellos se puede concluir que la ideología de la modernidad que programa y ejecuta las obras públicas descritas reposa sobre una base económica no capitalista. Por tanto la transformación de la aldea colonial en ciudad es el resultado esencialmente de la renovación de un viejo ropaje y la adopción de una nueva vestimenta urbana con la que se desea esconder la realidad de una vieja sociedad señorial cuyo tiempo histórico se ha agotado y cuyo requiem no tardará en llegar.

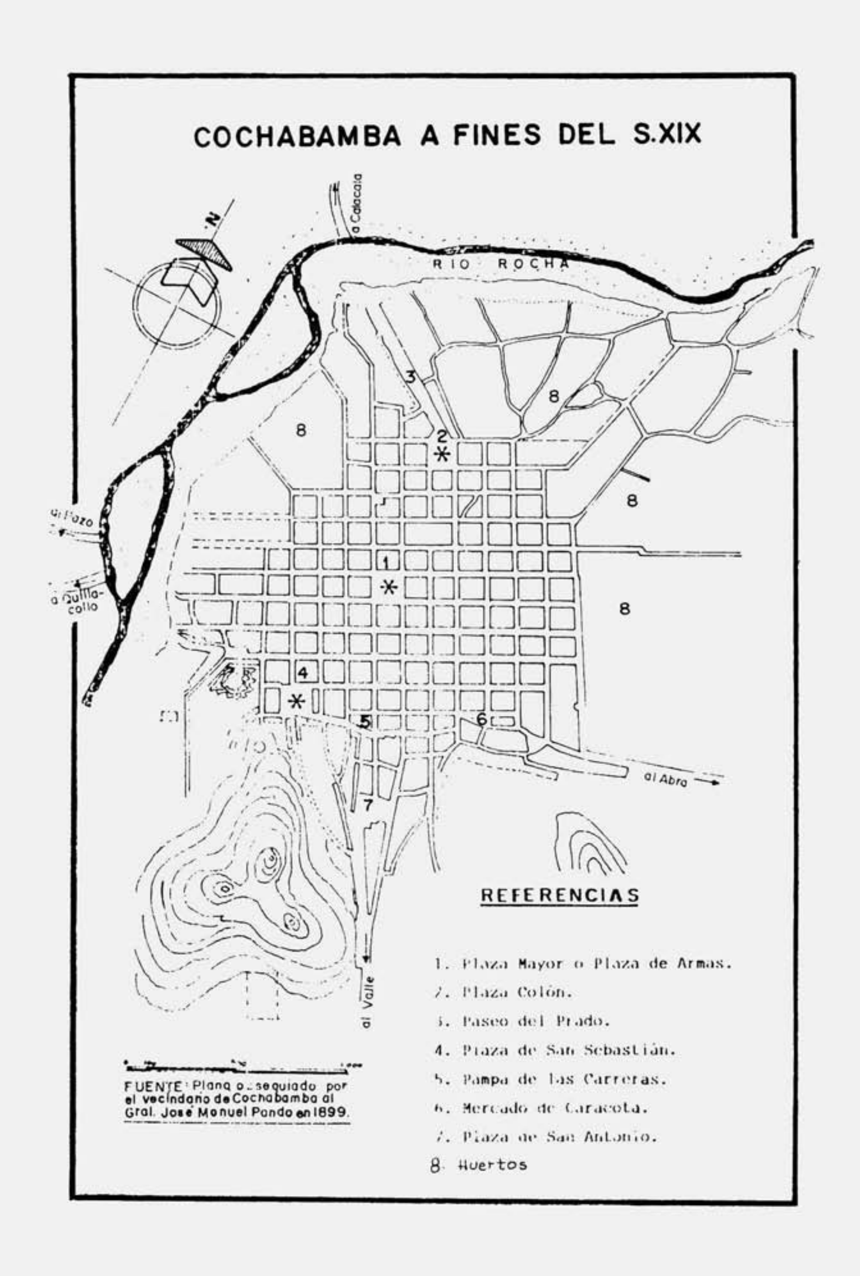
¿Pero, son sólo los grandes comerciantes, latifundistas y capas medias subalternas a estos grupos los grandes beneficiarios de este proceso? La cuestión no es tan simple; el mercado de la chicha es en realidad el puente que articula el mundo señorial con el universo campesino y mestizo, donde juega un papel destacado la chichería que cobija democráticamente a los notables y a la plebe, la tienda "popular" del emigrante árabe que se integra bien con la idiosincrasia del comerciante valluno; y sobre todo, el surgimiento de una atmósfera de oportunidades desconocidas en otros espacios de la sociedad regional, es decir, se hace presente la posibilidad todavía tenue, pero oportunidad al fin, del ascenso social en medio de una sociedad tremendamente rígida y racista. En consecuencia si bien es palpable la vigencia de una manifiesta simetría entre obras públicas que modernizan preponderantemente la residencia y la esfera de actividades de los

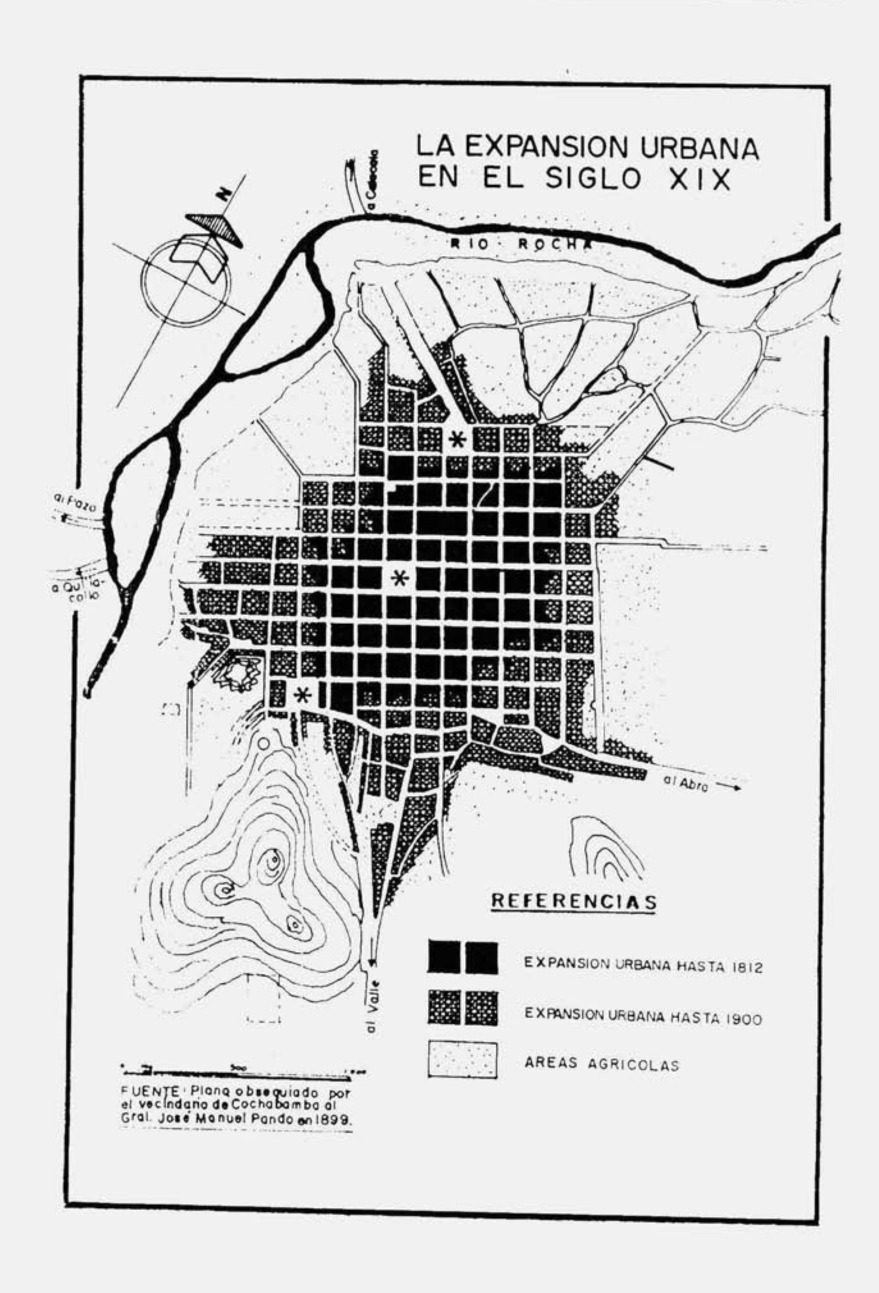
sectores dominantes, y una masa de proveedores de recursos económicos mediante el sistema impositivo que grava la economía de la chicha y que escasamente los beneficia; pero en compensación surge la apertura anteriormente señalada.

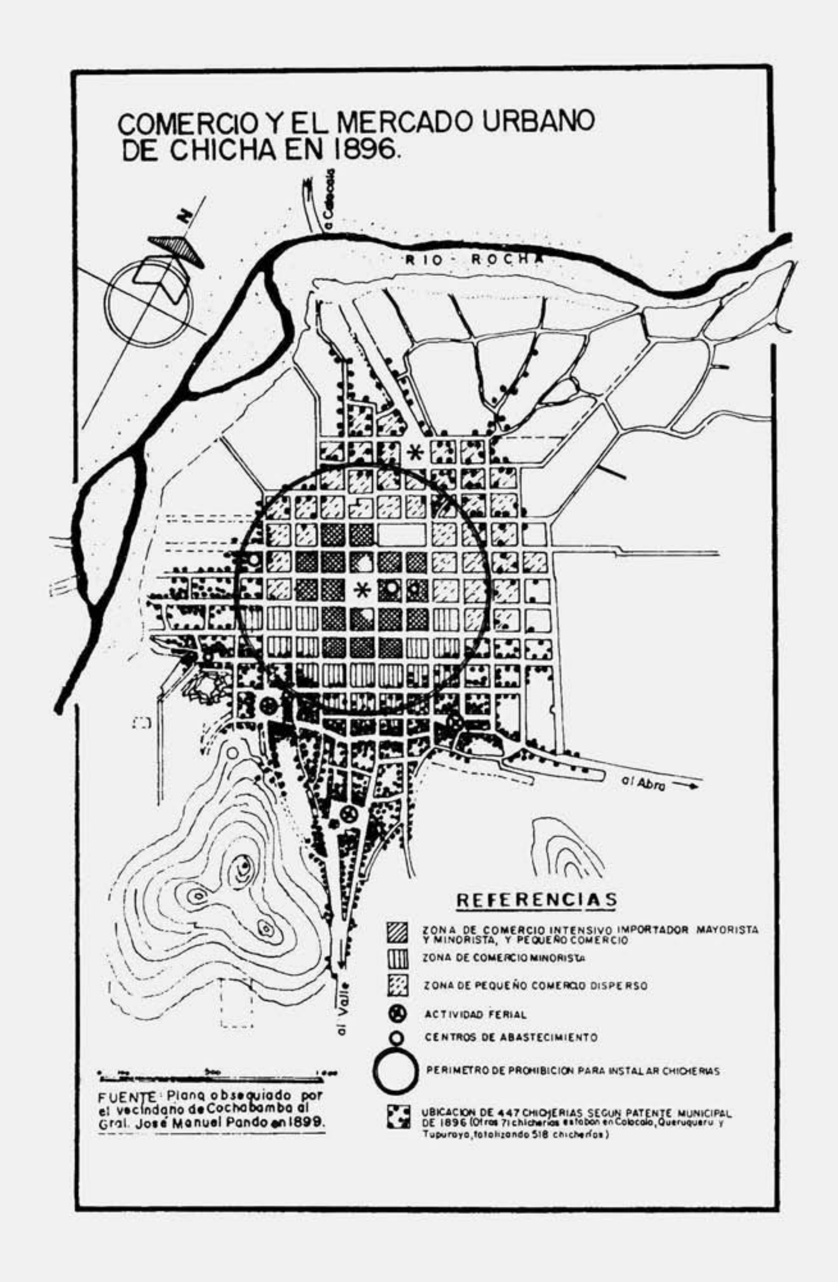
Son estos factores de tipo político, social cultural y sobre todo ideológico, los que permiten la coexistencia de feria y ciudad; coexistencia que se irá convirtiendo en una suerte de dependencia entre el gran comercio importador y una cada vez más amplia clientela mestiza y campesina. La dinámica de esta articulación gira en torno al comercio de la chicha, el dorado líquido cuya poderosa convocatoria enriquece a los licitadores, vuelve prósperas a renombradas chicheras, hace circular la masa monetaria más voluminosa de la ciudad, y lo más importante, permite que la economía de mercado penetre en todos los poros de la vieja sociedad hacendal.

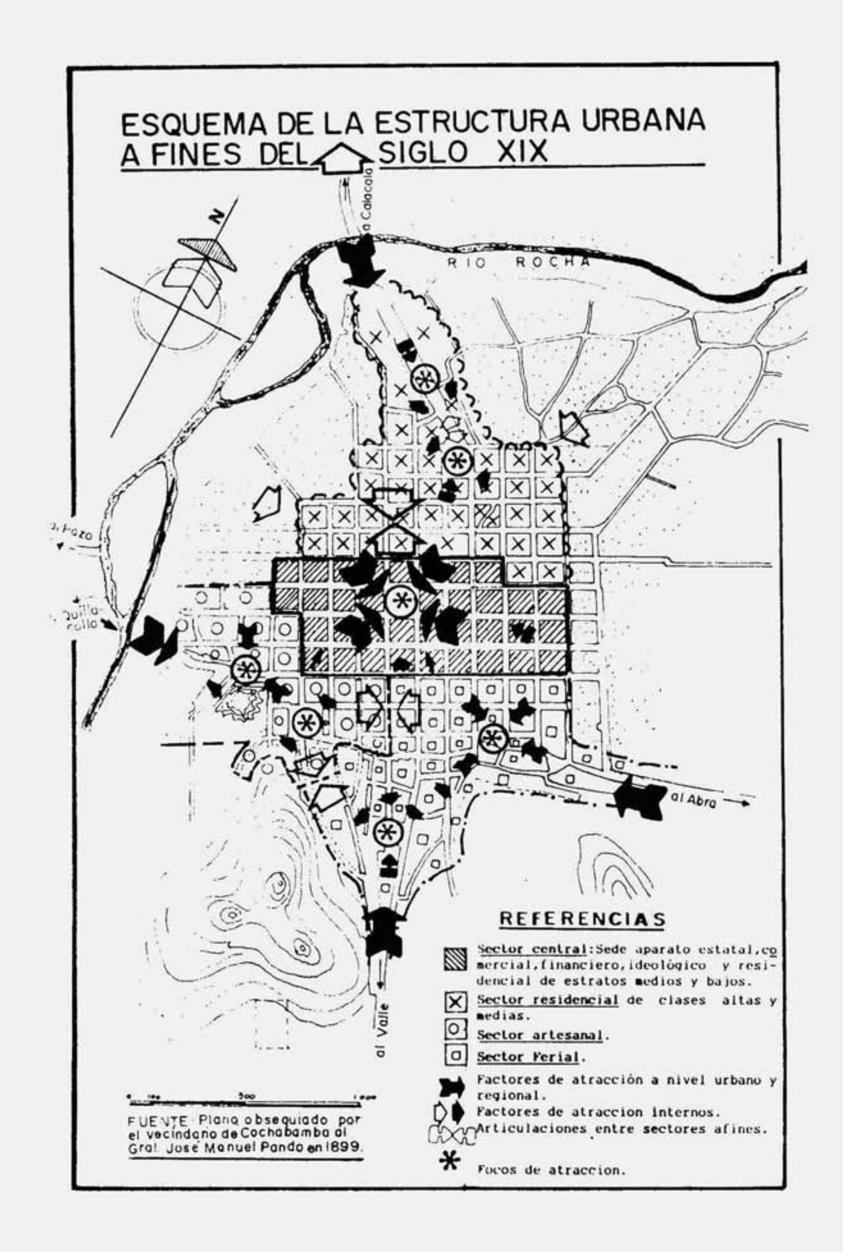
El comercio de la chicha por tanto no constituyó una simple operación económica, fue mucho más que eso, representa la apertura a una realidad nueva, a un mundo de oportunidades diferentes al rutinarismo de la vida rural. La post guerra del Chaco abrió estas compuertas. En la medida en que la hacienda se debilita y se fisura su férreo dominio sobre la fuerza de trabajo servil, la emigración a la ciudad se incrementa, sus barrios se extienden, la feria crece y el mercado de la chicha se expande. Pero a falta de desarrollo industrial el excedente agrícola regional es apropiado por las clases conservadoras para sus propios fines, dejando que la materialización de las condiciones generales para la acumulación del capital en el centro urbano corran a cargo de la economía popular del maíz y la chicha.

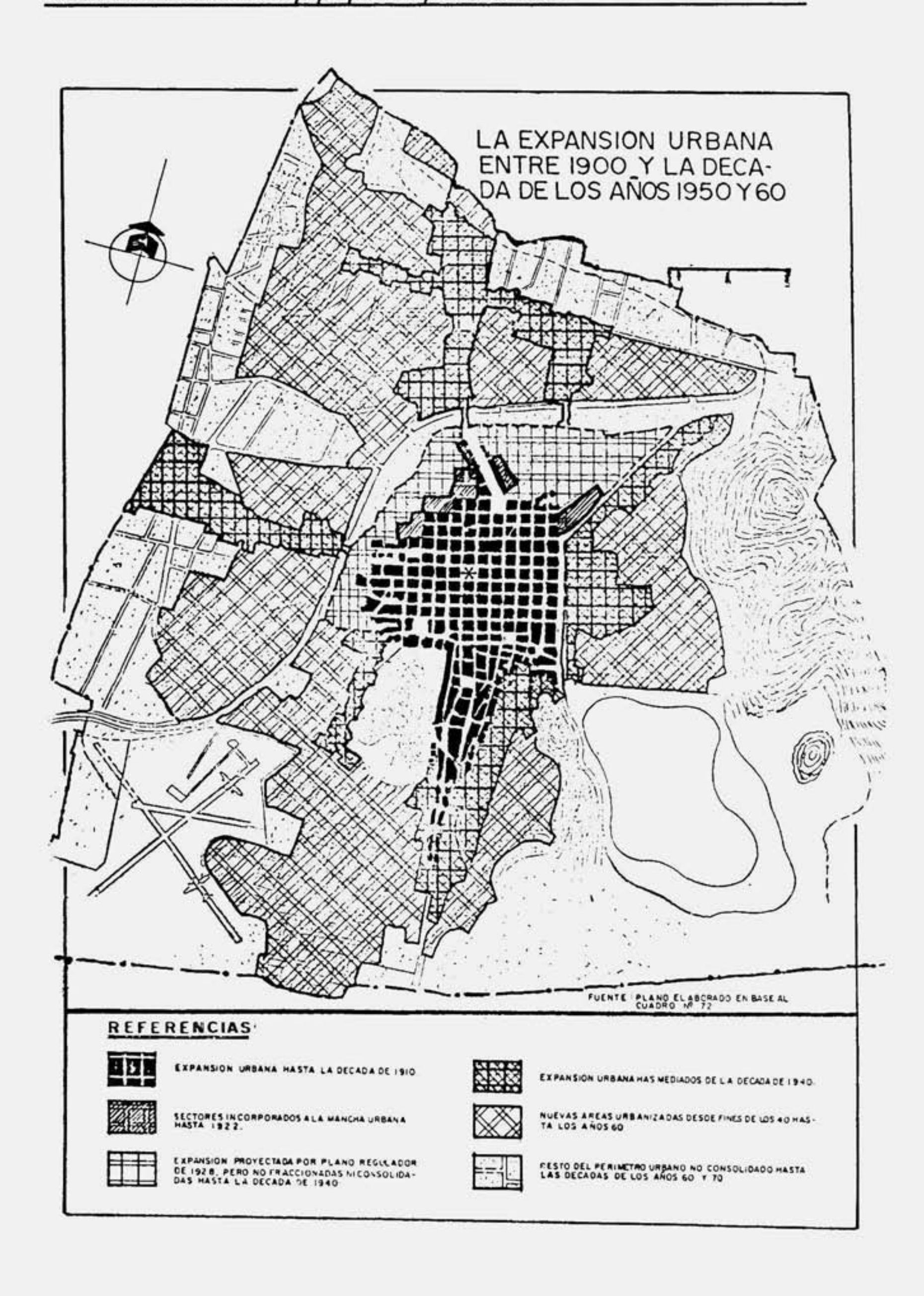
Finalmente, este es el marco estructural en el que se mueve la ciudad, culminando su tránsito desde la antigua aldea colonial y republicana hasta la ciudad progresista de mediados del siglo XX. El saldo es la consolidación de un oasis de modernidad en medio de un mundo rural que todavía transita el siglo XIX.


COCHABAMBA A FINES DEL S.XIX
N
a Colocala
RIO ROCHA
a Pozo
a Quillacollo
al Abra
al Valle
1
2
3
4
5
6
7
8
REFERENCIAS
1. Plaza Mayor o Plaza de Armas.
2. Plaza Colón.
3. Paseo del Prado.
4. Plaza de San Sebastián.
5. Pampa de las Carreras.
6. Mercado de Caracota.
7. Plaza de San Antonio.
8. Huertos
FUENTE: Plano obsequiado por el vecindario de Cochabamba al Gral. José Manuel Pando en 1899.


LA EXPANSION URBANA
EN EL SIGLO XIX
N
a Calacala
RIO ROCHA
al Pazo
a Quillacollo
al Abra
al Valle
REFERENCIAS
EXPANSION URBANA HASTA 1812
EXPANSION URBANA HASTA 1900
AREAS AGRICOLAS
FUENTE: Plano obsequiado por el vecindario de Cochabamba al Gral. José Manuel Pando en 1899.


COMERCIO Y EL MERCADO URBANO
DE CHICHA EN 1896.
N
a Colcapirhua
RIO ROCHA
al Abra
al Valle
REFERENCIAS
ZONA DE COMERCIO INTENSIVO IMPORTADOR MAYORISTA Y MINORISTA, Y PEQUEÑO COMERCIO
ZONA DE COMERCIO MINORISTA
ZONA DE PEQUEÑO COMERCIO DISPERSO
ACTIVIDAD FERIAL
CENTROS DE ABASTECIMIENTO
PERIMETRO DE PROHIBICION PARA INSTALAR CHICHERIAS
UBICACION DE 447 CHICHERIAS SEGUN PATENTE MUNICIPAL DE 1896 (Otras 71 chicherias estaban en Colcapirhua, Queruqueru y Tupuraya, totalizando 518 chicherías)
FUENTE: Plano obsequiado por el vecindario de Cochabamba al Gral. José Manuel Pando en 1899.


ESQUEMA DE LA ESTRUCTURA URBANA
A FINES DEL SIGLO XIX
N
a Calacala
RIO ROCHA
al Abra
al Valle
REFERENCIAS
Sector central: Sede aparato estatal, comercial, financiero, ideológico y residencial de estratos medios y bajos.
Sector residencial de clases altas y medias.
Sector artesanal.
Sector Ferial.
Factores de atracción a nivel urbano y regional.
Factores de atraccion internos.
Articulaciones entre sectores afines.
Focos de atraccion.
FUENTE: Plano obsequiado por el vecindario de Cochabamba al Gral. José Manuel Pando en 1899.


LA EXPANSION URBANA ENTRE 1900 Y LA DECADA DE LOS AÑOS 1950 Y 60
FUENTE: PLANO ELABORADO EN BASE AL CUADRO Nº 72
REFERENCIAS
EXPANSION URBANA HASTA LA DECADA DE 1910
SECTORES INCORPORADOS A LA MANCHA URBANA HASTA 1922.
EXPANSION PROYECTADA POR PLANO REGULADOR DE 1928, PERO NO FRACCIONADAS NI CONSOLIDADAS HASTA LA DECADA DE 1940
EXPANSION URBANA HAS MEDIADOS DE LA DECADA DE 1940.
NUEVAS AREAS URBANIZADAS DESDE FINES DE LOS 40 HASTA LOS AÑOS 60
RESTO DEL PERIMETRO URBANO NO CONSOLIDADO HASTA LAS DECADAS DE LOS AÑOS 60 Y 70

Hegemonia y Sociedad (Quito: 1930-1950)[1]

Ana María Goetschel

El objetivo de este artículo es analizar algunas formas del ejercicio del poder local en Quito hacia las décadas del treinta y cincuenta, momento de tránsito de una sociedad tradicional, de tipo patriarcal, en el que imperaba un sistema de castas a una sociedad más "moderna". Se trata de un proceso abigarrado y complejo en donde lo tradicional se mezcla (y en muchas ocasiones le sirve de soporte) a lo "moderno" y viceversa.

Tomaremos como ejes expositivos por una parte el análisis del discurso y accionar municipal del dirigente conservador Jacinto Jijón y Caamaño en el que se intenta develar una serie de formas históricas de generación de consenso al interior de la sociedad, y por otra, los canales seculares de organización social impulsadas por las administraciones liberales y el papel que cumple el vespertino local proliberal, Ultimas Noticias, en la generación de opinión y organización del discurso de lo cotidiano.

1. Esta ponencia fue desarrollada dentro del marco de la investigación "Urbanización y políticas en el Ecuador" realizada por el Centro de Investigaciones CIUDAD, de Quito.

1. La Epoca

Lo interesante del segundo tercio del siglo XX es que a pesar de ser una época de profunda crisis económica y política y de gran conflictividad social (Quintero, 1980; Bustos, 1990; Icaza, 1984), se sientan algunas bases importantes para el desarrollo mercantil y capitalista.

En el caso de la sierra centro norte y desde la perspectiva de análisis de la sociedad local asistimos a un proceso de diversificación de los intereses de los terratenientes (Maiguashca, 1988; Bustos, 1990)[2] y de desarrollo del capital comercial que contribuye no sólo a una mayor urbanización de la economía sino al surgimiento de sectores sociales "modernos". Todo esto en condiciones en que el sistema de castas y las diferenciaciones étnico-culturales siguieron influyendo fuertemente sobre la vida social.

Estos cambiantes procesos dan base a formas particulares de desarrollo de la política y, por tanto, de ejercicio del poder. Creemos que durante este período se vive un momento de transición en el que se desarrollan (se oponen, se encuentran y en momentos incluso se entrelazan) dos modos de ejercicio del poder. Uno de raíces coloniales cuyos fundamentos son las viejas relaciones de dominación entre los señores y la plebe y otro más acordes con el desarrollo de relaciones clasistas.

El proyecto liberal y las modificaciones en las relaciones sociales generadas por el desarrollo (incipiente pero cierto) del mercado interno contribuía a la generación de nuevos vínculos de los sectores económica y socialmente dominantes con los populares: el reconocimiento de su ciudadanía y de su condición clasista (en el sentido de "otros," de "distintos", de sectores sociales con intereses diferenciados y no de simples órdenes o castas dependientes de vínculos

2. Se produce una modernización de las haciendas ganaderas y cerealeras (cuya producción se consume en la costa contribuyendo a la expansión del mercado nacional y a una gradual modificación.

tradicionales como los establecidos a partir de la Iglesia). En este contexto es difícil hablar de formas unívocas de ejercicio del poder; responden a estrategias y estilos diversos donde lo tradicional se imbrica con lo moderno.

Si examinamos el listado de los Presidentes del Concejo Municipal y Alcaldes de la ciudad[3] en el período vemos que la mayoría (11 de 15) son hacendados y casi todos (13 de 15) pertenecen a familias aristocráticas (linajes principales) Este número es suficiente para imprimir un contenido particular a la administración local. Sin embargo, partiendo de esta matriz común vemos que el comportamiento político de estos terratenientes y aristócratas es en algunos sentidos distinto. Jacinto Jijón y Caamaño (y posiblemente Gustavo Mortensen y Rafael León Larrea) expresaría formas de dominio ancladas en lo tradicional pero modernizadas (gremios artesanales, cofradías, centros católicos obreros y púlpitos como mediadores en la relación entre los distintos sectores sociales así como códigos culturales basados en el mutuo respeto de las órdenes, la idea de la pobreza como fatalidad, la relación con los pobres entendida como obligación moral, etc). José Ricardo Chiriboga Villagómez y Carlos Andradé Marín podrían representar una segunda forma. Su relación con los sectores populares sería fundamentalmente a través de los Clubs Deportivos y las Ligas Barriales (formas mucho más modernas de congregar al pueblo en condiciones en que como resultado del proceso de diferenciación social el antiguo sistema iba entrando en crisis) así como de formas discursivas que apuntan más a un mundo secular ("laico") que a un escenario organizado a partir de la religiosidad.

2. Entre la tradición y la modernidad: Jijón y Caamaño

En la historia del país gravitan una serie de figuras claves alrededor de las cuales se organizan muchos de los proyectos políticos de los sectores sociales en pugna. Sus discursos, objetivos, estrategias de acción al

3. Ver al respecto Municipio de Quito, 150 Años de Accionar Municipal, s.r.

mismo tiempo que responden a características personales expresan tendencias sociales y condiciones objetivas de la vida material y espiritual. La figura de Jijón y Caamaño representa una forma característica de ejercicio del poder local. Pensamos que Jijón constituye una figura clave porque además de haber sido durante cuatro períodos Presidente y Alcalde del Municipio de Quito y Director del Partido Conservador, fue un prominente propietario y un intelectual connotado. Condensa una serie de características de distinto signo como el ser terrateniente e industrial al mismo tiempo, innovador tecnológico y partícipe de la reproducción de viejas relaciones (los obrajes de Chillo introducen maquinarias modernas pero mantienen durante un buen tiempo trabajadores textiles conciertos, por ejemplo); defensor de la hispanidad (así como de las viejas edificaciones del centro que comenzaban a ser arrasadas por la modernidad) y estudioso de los asentamientos indígenas precolombinos; Jijón trata de reconstituir la historia, la arqueología y la percepción de una imagen de nación, desde el punto de vista conservador. Lo que aquí se trata de mostrar es en qué medida su proyecto de ejercicio del poder local logra convertirse en representativo de los intereses dominantes y plantear, al mismo tiempo, una salida a las necesidades (reales y simbólicas) de los diversos sectores sociales del momento.

2.1 Discurso político

La iglesia fue el mecanismo más importante para el ejercicio hegemónico durante el siglo XIX, el elemento cohesionador por excelencia de los sectores dominantes y subalternos. El proyecto liberal había instaurado nuevas formas de ejercicio del poder: separó la Iglesia del Estado y a través de la secularización de la vida social (educación laica, matrimonio y registro civil, beneficencia pública y otros mecanismos) pretendió configurar nuevas relaciones entre la sociedad civil y el estado.

Frente al Liberalismo, al naciente Socialismo y al proceso de constitución de nuevos sectores sociales (peonaje libre, obreros urbanos,

sectores industriosos y mercantiles independientes), los conservadores (cuyos dirigentes prominentes eran miembros de la aristocracia terrateniente) diversificaron su estrategia política tradicional fundando varios centros católicos, especialmente de obreros (Centro Católico de Obreros, el Club Comercial y Obrero, etc. (Luna, 1984) modificando algunos aspectos de su discurso.

Jijón fue uno de los fundadores del Centro Católico de Obreros, en 1906. Su discurso[4] pronunciado en el Centro cuando ya no tenía participación directa pero conservaba su liderazgo intelectual, nos puede servir de inicio para entender los intentos hegemónicos de una fracción modernizante de los sectores dominantes tradicionales.

En la era del progreso, plantea Jijón, los católicos tienen que cumplir deberes sociales tanto en la sociedad religiosa como en la sociedad civil (la sociedad propiamente dicha). Estos centros católicos obreros son parte de la Acción Social Católica cuyos objetivos son "difundir, propagar y defender las doctrinas de la Iglesia". Cumplen la misma función de la iglesia en la sociedad, pero a través de órganos corporativos (sociedades de artesanos, obreros, comerciantes, etc.). Los Partidos políticos (más concretamente el partido conservador) como parte de la sociedad civil serían encargados de defender a la Iglesia de los peligros que la amenazan. Si bien parte de que en los grupos de acción católica no debe intervenir la política, plantea que entre los dos tiene que haber íntima relación. Se acepta ya que existe separación de poderes, pero no se los ve como excluyentes sino más bien como complementarios. Los centros católicos serían los intermediarios para propagar la política conservadora (implementada por los partidos) hacia la sociedad.

El partido conservador se va actualizando y adoptando no sólo diferentes estrategias de acción sino formas remozadas de producción simbólica. En la "era de las masas", en la que los deberes sociales

4. Archivo Espinoza Pólit, Sección Folletería y Hojas Volantes.

cobran mayor importancia, ¿cuál es el papel del partido conservador?: "obrar para el pueblo y con el pueblo", dice Jijón. Aparentemente retoma un elemento propio del pensamiento moderno o por lo menos del pensamiento liberal: el pueblo (en lugar de los pobres), pero lo hace sin suprimir elementos presentes en las relaciones anteriores: "siempre ha de haber jerarquías, porque donde no las hay reina el caos".

Jijón plantea la necesidad de sumar fuerzas para constituir un poder, que sea la expresión del reinado de Cristo en la tierra. Ese sería el papel del partido conservador, que por otra parte sería el único que podría representar a los católicos. Los católicos solamente cumplirían con sus deberes de ciudadanía afiliándose al partido conservador, ya que tanto el Liberalismo como el socialismo atentan contra el catolicismo. La unidad se daría, frente a estas dos corrientes.

En el mundo jerarquizado de la sociedad patriarcal existía un sistema de castas. Es interesante como Jijón habla de castas al referirse a las clases sociales. El discurso liberal y también socialista había sido rico en el combate al sistema de castas propio del estado terrateniente-conservador, de ahí la habilidad para hacer aparecer el centro de la doctrina socialista (división entre capitalistas y obreros) como una guerra de castas.

Según Jijón en la época anterior se había dado una unidad de sentimientos entre la nobleza y la plebe quiteña, pero esta unidad había sido rota por obra de malvados (liberales y socialistas). En el discurso, esta unidad se encubre diciendo que "habrá trabajadores que tengan un instrumento de producción más grande que el que tengan otros pero todos son operarios del bien común". ¿Y cómo se lograría esa unidad?: para que impere esa unidad será preciso que impere la justicia: "dar a cada cual lo que es suyo y al trabajador el salario suficiente para el honrado sustento de él y los suyos". Es interesante anotar que ese sentido de "justicia" también se halla presente en el discurso de Velasco Ibarra bajo el nombre de la moral católica.

2.2 Propaganda y discurso

¿Cuáles son los valores que se resaltan al propagandizar la figura de Jijón y Caamaño?

El mensaje cambia de acuerdo a los sectores sociales a los que va dirigida la propaganda. Por ejemplo en "Ciudadanos de los barrios del norte"[5] trata de implementar un discurso político dirigido a los sectores que definen en ese campo su participación: delimitar el campo de las derechas (que representa la honradez, la capacidad y el desinterés) y de las izquierdas (que significa el odio que nada crea, desorden y atrevimiento) y señalar la necesidad de que los ciudadanos se definan a favor de Jijón ya que "quien favorece a los partidos o candidatos del centro, no hacen sino favorecer la causa de las izquierdas".

En otro tipo de propaganda (dirigido a la base popular) sale a luz su acción benefactora y de servicio a los pobres, de patrono justo y generoso, de "señor" preocupado con "plata y persona" por los problemas de su ciudad. En los dos casos se utiliza criterios religiosos.

2.3 Acción administrativa

El Informe de labores realizadas por el Concejo en el año de 1946 nos puede dar algunos elementos de juicio sobre su accionar concreto como Alcalde. Comienza señalando los problemas más urgentes que tiene la ciudad: "falta de recursos económicos, de agua, las calles no son las que deberían, las casas no reúnen las condiciones de salubridad, higiene y comodidad apetecibles, especialmente las clases populares viven en moradas carentes de luz, aire y espacio, los pueblos del cantón no están unidos entre sí por vías que hagan fácil el comercio y el intercambio de productos".

5. Archivo Espinoza Pólit, Sección Folletería y Hojas Volantes.

De manera general existen dos tipos de planteamientos y acciones: una referida a la administración municipal en su conjunto que tiene, diríamos,una lógica de funcionamiento propio (el mantenimiento y la conservación del aparato municipal) y otra que tiene que ver con su accionar con determinados sectores sociales.

Con respecto a los sectores populares, su discurso como administrador municipal también pone énfasis en estos: "casi todos los trabajos ejecutados en el presente año se han localizado en los barrios más pobres y donde las necesidades de sus habitantes eran más premiosas". Aunque en el informe también se señala que dieron prioridad a la canalización y pavimentación de la zona norte, (la zona residencial de la ciudad), efectivamente implementó una serie de obras dirigidas a los sectores populares.

2.4 Comedores y Abastos Municipales

Aunque según Ultimas Noticias el primer Comedor Municipal en Chimbacalle fue creado en 1938 bajo la iniciativa del Presidente del Concejo Galo Plaza, no cabe duda de que Jijón dio impulso a estos. En 1946 eran dos: el de estudiantes y empleados públicos que funcionaba en la calle Junín y el de obreros situado en el barrio de Chimbacalle. Parece que obtuvieron tanto éxito que el Concejo se vio obligado a fundar 5 adicionales en diversos barrios de Quito (en la calle Loja, en San Blas, en El Inca).

También puso énfasis en el sistema de Abastos Municipales (que había sido creación de la administración conservadora de Gustavo Mortensen en 1941, aunque los Almacenes Municipales existieron desde 1932).

Al respecto dice Jijón: "En 1941 preocupado el Municipio por el alza del precio de las subsistencias, resolvió intervenir en el mercado de estas creando Abastos Municipales, que se incrementaron notablemente a fines de 1943, llegando a ser la poderosa organización que hoy es" (Informe Labores, 1946). En 1946 existían 29 Almacenes en la zona

urbana y 12 en algunas de las parroquias rurales. El sistema de Abastos debía tener al mismo tiempo que un criterio de servicio social, un concepto comercial de empresa. Comercializaba los productos alimenticios principales: harinas, pan, mantecas, azúcar y leche (con respecto a la leche se habla de la necesidad de crear una planta pasteurizadora).

Las condiciones críticas por las que atravesaban los habitantes de la ciudad obligaban a crear comedores públicos para empleados, estudiantes, obreros y para esa amplia capa de peonaje libre de origen rural que se iba incorporando al mundo urbano. Igual sentido tenía organizar el expendio de mercancías en manos de pequeños intermediarios y de los propios productores provenientes de las zonas aledañas a Quito y de otras regiones: eso abarataba los productos y de paso ordenaba la ciudad. Si pensamos que la beneficencia y el servicio a los pobres había sido una característica del tipo de relaciones anteriores y que esa mentalidad seguía gravitando entre los conservadores no podemos dejar de ver en los comedores y los abastos, así como en las obras personales que constan en las hojas volantes que propagandizan a Jijón, ese tipo de práctica. En efecto entre muchas otras cosas Jijón fue protector de varios Asilos y Hogares del Niño, benefactor y fundador de algunos establecimientos educativos, protector de organizaciones artesanales y obreras. En estas obras se pone al mismo tiempo un énfasis más propio de este siglo que del pasado: un énfasis en el sentido de efectividad y de empresa.

2.5 Administrador moderno

Cuando fue Presidente del Concejo Municipal en 1935, instaló la Planta Eléctrica Municipal, que funcionó paralelamente con La Eléctrica de Quito, (existente desde 1908). En su administración de 1946 dio término a negociaciones empezadas por concejos anteriores y compró a La Eléctrica de Quito todas sus instalaciones, unificando el servicio eléctrico para la ciudad, y según él rebajando las tarifas que cobraba la otra empresa.

También en su administración de 1946, frente a un paro de la Cooperativa de Omnibus Urbanos con el objeto de que autorice una alza de la tarifa de pasajeros, el Concejo tuvo el intento de crear la Empresa de Omnibus Municipales, que por diversos motivos tuvo una vida efímera.

Con respecto a los barrenderos municipales su actitud es también modernizante y refleja muy bien la situación de transición que vivía la ciudad.

Como parte de la relación que había entre la ciudad y las comunidades circunquiteñas, fue tradicional desde el siglo XIX que los zámbizas y nayones realizaran el servicio de aseo de la ciudad (Goetschel y Kingman, 1989). En su informe de 1946 Jijón se queja del servicio de recolección de basuras por la imposibilidad de conseguir nuevos carros recolectores y máquinas barredoras, sin embargo su queja principal es por los "peones del aseo": "si bien estos no reciben un salario alto, pertenecen a un grupo de ciudadanos que más les interesa las fiestas y diversiones que el cumplimiento del deber; hemos notado que ellos no abandonan el trabajo porque pueden conseguir en otras actividades mejor salario, sino porque en su pueblo tienen programas de diversión que duran muchos días y aún meses enteros, tiempo en el que la ciudad sufre enormemente".

2.6 Barrios Obreros

El primer barrio obrero de Quito fue fundado y construido por Jijón en los años treinta en el sector de La Loma. En el informe del 46 expresa preocupación por los otros barrios populares. "Es Chimbacalle, dice Jijón, el barrio obrero por antonomasia de la ciudad. En el existe el Vicentino de Chiriacu cuya urbanización fue autorizada por el Concejo comprometiéndose el Cabildo a realizar determinadas obras, entre ellas la canalización y el Estadio Barrial de Chimbacalle".

El nacimiento de este barrio, constituye un ejemplo típico de como las instituciones de la Iglesia canalizaron las aspiraciones de los sectores populares y, lograron cierto consenso entre estas. La Sociedad Cultura del Obrero, dirigida por el sacerdote dominicano Inocencio Jácome centralizó los esfuerzos de los trabajadores e inició la labor "secundado por los gerentes de algunas fábricas que comprenden cuanto más eficiente es la labor del obrero si este tiene situación estable"[6]. Los trabajadores solicitaron al Ministerio de Previsión Social la expropiación de la hacienda Chiriacu, quién auspició el proyecto a condición de realizarlo para la construcción de viviendas de otros obreros de la zona, prefiriendo, además, la fórmula de venta a la de expropiación. Del precio total una parte fue financiada por la Sociedad Cultura del Obrero y otra por la Caja del Seguro. La Revista mencionada afirma que se beneficiaron más de dos mil familias.

En la práctica muchos de los barrios planificados como obreros, como es el caso de la Villa Flora y Alpahuasi se convirtieron en viviendas para empleados y afiliados a la Caja del Seguro, porque los precios no estaban al alcance de los sectores más populares.

La política de los barrios obreros, además de estar enmarcada dentro de un marco jurídico que reconocía y daba protección a estos sectores, correspondía al espíritu de segregación espacial y residencial practicada por todas las administraciones municipales y avalada por los planos reguladores de la época (Plan presentado por el Ing. Eduardo Pólit Moreno en 1939 y del urbanista uruguayo Jones Odriozola en 1942, entre otros) (Achig, 1983: 58-62).

Jijón tampoco es ajeno a esto y más bien contribuye con el Plan de Odriozola a precisar la zonificación de la ciudad, dividiendo entre zonas de primera clase y otras que no lo son. (Informe del Alcalde Jijón y Caamaño en el año 1946, pag. xxxi). También esta política está

6. Revista Previsión Social No. 11,. Quito, 1942, p.8

enmarcada por el doble afán de "asistir a los pobres" evitando conflictos que desborden la paz social y el de separar a los sectores laboriosos de los "peligrosos".

2.7 La conscripción vial

Dicha ley a favor de las Municipalidades fue dictada en 1944 por elPresidente José María Velasco Ibarra con el objeto de construir, mejorar y conservar los caminos que no hubieran sido declarados de carácter nacional y que estén ubicados dentro de las respectivas jurisdicciones cantonales. Parece tener su antecedente más directo en la Contribución Subsidiaria derogada por la Rev. Liberal en 1896 y obedecer al mismo carácter: plantea la obligatoriedad de que todos los habitantes varones de la república, entre los 21 y 50 años (a excepción de los obreros de fábricas y minas, miembros del ejército y la policía, inválidos y extranjeros y los que se exoneren mediante el pago del doble del correspondiente jornal) trabajen durante cuatro días al año en obras públicas de sus respectivas parroquias.

Fue reglamentada para el cantón Quito por el Alcalde Jijón y Caamaño en 1946 y constituye uno de los puntos principales en su informe de 1947. La mayor parte de las obras de vialidad de las parroquias aledañas a Quito fueron construidas con el contingente de los conscriptos viales, y estos debieron ser numerosos porque solo en el sector de Pomasqui se anota la presencia de 1.500 conscriptos.

¿A qué obedece esta ley? ¿A financiar las obras públicas cuando los presupuestos municipales eran exigüos? ¿A la dificultad de contratar trabajadores libres?. Se trata de hecho de un tipo de relación precapitalista asentada en una realidad que se va transformando (y en algunos aspectos de una manera relativamente dinámica).

Es posible que se deba a un afán de reconstruir la nación y de incorporar al indigenado a la ciudadanía, dentro de un clima creado por la invasión peruana y la efervescencia popular del 44. La alfabetización impulsada

por la UNP en 1944 posiblemente está enmarcada en el mismo propósito (Ibarra, 1989).

Dentro del pensamiento conservador (aún modernizado) resulta "natural" este tipo de disposiciones. ¿Resultaría también "natural" para los conscriptos y los pobladores de las parroquias afectados por las medidas?. Es difícil saberlo si no disponemos de información suficiente al respecto, pero de lo recogido se puede desprender algunas cosas y en primer lugar que la respuesta no fue igual en todas partes.

Muchas de las obras de las comunidades y de las parroquias son como sabemos apoyadas por mingas en donde la participación es parte constitutiva de la forma de ser andina. Desde tiempo inmemorial se plantea en la sierra la minga como salida a los requerimientos de las comunidades. Comunidades indígenas participan además en muchas ocasiones en mingas organizadas por hacendados o por organismos gubernamentales, habría que ver cuando esas mingas son asumidas con agrado por las comunidades y cuando como una carga.

Los estudios sobre el sistema de trabajo subsidiario muestran que este incluso provocó resistencia en la medida en que desarraigó a la población de sus tierras o de sus requerimientos cotidianos (cosechas, fiestas, etc) obligándoles a cubrir turnos de trabajo en caminos nacionales que no siempre beneficiaban a las comunidades. Es posible que la situación haya variado para poblados rurales entre el diecinueve y el veinte dando lugar a diferentes respuestas a las iniciativas del Estado.

De hecho las cabeceras parroquiales mantenían un tráfico con la ciudad (sobre todo los mestizos que tanto pesaban en ellas, requerían del poder central, de la educación, de las relaciones generadas por el mercado. Y esto respondía a su vez a un interés urbano de integración y abastecimiento, de comunicación con fincas y haciendas, de desarrollo y expansión del aparato estatal). En este caso la conscripción vial constituía (en el contexto de la crisis y de la ausencia de recursos) una

salida a los anhelos de progreso. No cabe duda de que incluso algunos pueblos de indios requerían de caminos (por ser pueblos de fuerte tradición mercantil) o de otro tipo de obras (escuelas, regadío) que no podían ser asumidas solamente por la comunidad.

También se daba el caso de obras que nacían por iniciativa de los gobiernos o de los grandes propietarios de la zona pero que no afectaban a las comunidades y obtenían (como mecanismo de reciprocidad frente a otras necesidades) participación comunitaria. Pero también fueron muchos los casos en que las acciones de la conscripción vial fueron asumidas como una imposición desde afuera, como algo ajeno a los requerimientos y formas de vida de los pueblos de entonces (así en Pintag la ampliación de calles como obra de la conscripción vial fue violentamente rechazada por la población).

Para los sectores dominantes revivir el sistema -como sistema estatal institucionalizado- resultaba lo más lógico en una región en donde las viejas relaciones aunque habían sufrido una serie de modificaciones, seguían pesando. Para los sectores indígenas era muchas veces la forma histórica de relación con el poder: relación de reciprocidad asimétrica en la que había que dar para recibir, en la que había que pactar, ceder, aceptar, para obtener algo; en otras ocasiones la relación asumía la forma del conflicto.

Esta ley fue combatida por sectores de la izquierda y por las organizaciones populares dirigidas por la izquierda y es así como en octubre de 1949, se lleva a cabo una huelga general dirigida por la CTE, que consigue, entre otras cosas, la derogatoria de esta ley, "lesionadora sobre todo de los intereses de los campesinos" (Albornoz, 1983:67).

2.8 Colaboración entre el Cabildo y los ciudadanos

El proyecto de conscripción vial guarda cierta relación con la propuesta de colaboración que hace Jijón a la ciudadanía. Es cierto que en la

ciudad el discurso varía e incluso el tipo de recursos (no sólo trabajo sino dinero) pero hay puntos de engarce con lo que se hace en el entorno rural. Incluso hay un antecedente histórico. No hay que olvidar que también el sistema de contribución subsidiaria era un sistema que afectaba a toda la población pero que los indígenas (y mestizos muy pobres) lo asumían como trabajo mientras el resto (sobre todo los ciudadanos) lo asumían monetariamente.

Es interesante el énfasis puesto por Jijón en la colaboración entre el Cabildo y sus representados remitiéndose para ello a lo que el llama una tradición colonial. Recuerda que el Cabildo Quiteño ya en 1535 estableció el justo y legal precepto de que el arreglo y conservación de las calles incumbía primordialmente a los dueños de casa, en proporción al frente de sus propiedades.

Además de referirse a las condiciones económicas críticas que vive el país en esos años y a los escasos recursos de la municipalidad, revive una especie de "deber ser" afincado en la tradición.

En 1933 el Municipio determinó mediante Ordenanza las condiciones generales a las que deberían someterse los propietarios para la formación de nuevos barrios (los mismos que de acuerdo a descripciones previas de la Gaceta Municipal crecían sin orden ni concierto).

En 1940 Carlos Andrade Marín elaboró un informe en el que se señala la inconveniencia de que el Municipio financie todas las obras llevadas a cabo por lo empresarios: "Los propietarios de terrenos trazaron calles, parcelaron y vendieron en lotes con grandes ganancias sin ningún plan, higiene y aseo. Al Concejo le tocó la tarea de pavimentar esas calles, poner aceras, canalizar y dotar de luz, agua, etc, es decir de urbanizar lo que la iniciativa privada guiada por el negocio había querido transformar a la ciudad. Esta ganancia debía venir de algún esfuerzo del propietario y no esperar que la ciudad crezca para sacar ganancia y luego utilizar al Municipio para que termine la obra que debe ser para

todos y no solo para estos propietarios" (cit. Achig, 1983:56). La Ley de Régimen Municipal puesta en vigencia en 1946 establecía un puente entre los requerimientos contemporáneos de racionalización del crecimiento de la ciudad y de los recursos con la tradición colonial. Planteaba dicha Ley las obligaciones que tenían los ciudadanos cuando se beneficiaban con obras públicas realizadas por el Municipio.

La política tuvo al parecer buenos resultados. Jijón en su informe agradecea los vecinos de Quito que contando con la colaboración del Municipio, han organizado trabajos colectivos a los que se han prestado gratuitamente para el ensanchamiento de calles, su nivelación y mejoramiento. Se refiere principalmente a los barrios de San Juan, San Roque, El Dorado y La Floresta.

¿Tradición colonial o tradición indígena? El discurso de Jijón se remonta al cabildo colonial que para esos años se asume como uno de los elementos de la "quiteñidad" a rescatarse. En realidad es más lógico hablar de una tradición indígena que permite reproducir al interior de la ciudad el sistema de mingas. Para esos años las raíces indígenas son muy fuertes entre los sectores populares urbanos, las formas de vida y los valores de la modernidad no han penetrado tan fuertemente en ellos y las relaciones con el campo son aún estrechas. Si entendemos por colonial no sólo lo hispano sino un tipo de relación amo-siervo basada en la reciprocidad, en los vínculos patriarcales a la vez que en el sistema de castas, es posible que el término tradición colonial sea sin embargo el acertado. Lo que desde esta perspectiva se estaba institucionalizando (o tratando de institucionalizar ya que la sociedad local no era la misma de la colonia) es el viejo orden de la ciudad, las viejas relaciones que supuestamente existían o debían existir entre el municipio y los ciudadanos, entre los diversos sectores de la ciudad.

3. Nuevas formas de generación de consenso

3.1 Comités Barriales

La dinámica de las organizaciones barriales en los años de nuestro estudio está estrechamente ligada a la expansión de la ciudad y la formación de barrios populares perfectamente diferenciados.

La expansión de la ciudad en aquella época (Paz Y Miño, 1960:28-34) sigue dos direcciones: la de las colinas, en las que se asentaron barrios netamente populares debido al escaso valor del suelo y la relativa proximidad al centro urbano. Estos fueron: el primitivo Aguarico, La Colmena, La Tola, La Libertad, San Juan, la primitiva Floresta, el Dorado, la ciudadela Méjico, etc., que por mucho tiempo carecieron de los más indispensables servicios".

La otra forma de expansión es en las planicies. Este es el caso de las ciudadelas Larrea, América, Belisario Quevedo, Mariscal Sucre, Colón, Batán, Iñaquito, etc. que fueron planeados bajo conceptos modernos y se constituyeron en barrios esencialmente residenciales.

En cuanto a las formas de expansión habían dos: una por iniciativa privada de los dueños de los terrenos que antes habían sido quintas, huertas o bosques que rodeaban la ciudad (del 30 al 60 el Municipio emite alrededor de 90 ordenanzas autorizando a particulares la urbanización de terrenos); y por la acción del Estado a través de las Cajas de Previsión Social y del Seguro Social.

"La Caja de Pensiones emprendió en la formación de nuevos barrios: de 1938 a 1945 formó el barrio Bolívar con 217 casas; de 1943 a 1945, el Belisario Quevedo con 116 casas; de 1950 a 1955 el San José en la Magdalena con 162 casas; en 1956 forma el barrio La Gasca; de 1957 a 1958, el barrio Hermano Miguel con 129 casas".

"La Caja del Seguro ha establecido los siguientes barrios: Méjico en 1938 con 257 casas; el Alvarez en 1938 con 25 casas; los Andes en 1945 con 14 casas; el barrio Rocafuerte en 1944 con 16 casas; la Villa Flora de 1948 a 1958 con 758 casas; el de la Recoleta en 1948 y 1955 con 22 casas, algunas de las cuales fueron colectivas; el barrio militar Atahualpa en el Pintado" (Paz y Miño, 1960).

Muchos de los Comités de Adelanto o Promejoras se producen dentro de este contexto. El surgimiento de estos barrios, se ve acompañado por presiones sociales para conseguir servicios e infraestructura necesaria; el aumento de población, la proliferación de pestes y epidemias como la fiebre palúdica, la ausencia de servicios de canalización, de agua potable, transporte, etc. hacían que la gente buscase de manera casi espontánea organizarce para buscar soluciones a sus problemas.

La prensa de la época recoge información sobre el surgimiento de comités en La Tola, San Sebastián, etc. (diarios Ultimas Noticias del año 1940). En 1944 el Presidente de los moradores del barrio de la Belisario invita a una minga y a la inauguración de la ciudadela (Ultimas Noticias, 22 de mayo de 1944). El Comité Pro-adelanto de las parroquias de Iñaquito, El Inca, Concepción y Chaupicruz, piden que las autoridades de tránsito controlen el servicio de transportación (Ultimas Noticias, 23 de agosto de 1948).

Formas de organización barrial existen desde la época colonial (Cfr. Hurtado y Herudek, 1974 y Telmo Paz y Miño, 1960) y aunque también fueron impulsadas por Jijón y Caamaño, el surgimiento más notorio de los comités barriales se produce a partir de la administración municipal de José R. Chiriboga Villagómez que se inicia en el año 1949. Así al menos lo evidencian los testimonios orales. La administración de este Alcalde (con muchas características populistas en su relación con la gente) parece haberse caracterizado por el cumplimiento de pequeñas obras en todos los barrios de Quito (a Chiriboga se le llamaba por esta razón Pepe Parches). Según los testimonios visitaba los barrios, preguntaba las necesidades y les pedía a los vecinos que se organizaran

en un Comité, que se encargaríade vigilar el cumplimiento de la obra. A pesar de que muchos de esos comités parecen haber tenido una vida efímera (se diluían cuando terminaba la obra) y haber servido como plataforma política del partido liberal y concretamente de Chiriboga Villagómez (posteriormente fue candidato a Presidente, perdió, pero parece tuvo una importante votación) no deja de ser interesante. Los Comités barriales, las Juntas Parroquiales y las Ligas Deportivas constituían importantes mecanismos de ejercicio político del Partido Liberal, partido que hasta el 64 tuvo la mayor ingerencia en el poder municipal.

Durante la administración de Carlos Andrade Marín igualmente se dimensiona la participación barrial para la realización de obras. Los moradores de San Juan en 1956 agradecen al Alcalde por una calle entre la Manabí y Esmeraldas. El trabajo mencionado se hará con la cooperación, con una minga de todo el barrio (Ultimas Noticias, 23 febrero 1956).

La expansión de la ciudad hacia nuevas zonas genera una contradicción permanente (escasamente estudiada) con los pobladores de asentamientos indígenas (de Santa Clara de San Millán, la Floresta, Chaupicruz, Cotocollao, la Magdalena) que no siempre poseen títulos que justifiquen su propiedad. Sectores medios e incluso populares efectivamente necesitados de vivienda (que tenían acceso al Seguro y a las Cajas de Previsión) se ven metidos en conflictos con los comuneros añadiendo una nueva contradicción a la que históricamente sostenían las comunidades con haciendas, tierras del municipio y propiedades de las órdenes religiosas.

El problema es además cultural. A través de la información se percibe un choque permanente entre los habitantes de la ciudad por factores raciales. Hacia 1940 un grupo de vecinos de Iñaquito, al justificar su pedido de que otros buses avancen hacia el sector, se quejan del servicio Quito-Cotocollao en el que viajan en gran mayoría "indios cargados de abultadas maletas". Dice la comunicación dirigida a Ultimas Noticias

que "es sabido que nuestra gente indígena y mayoría de la chola no tiene aseo,... si un hombre decente en el vestir, toma pasaje en uno de estos buses no lo hace otra vez. Es triste ver, si se contiene la ira, con la mayor inconsciencia, esas manos de indígenas llenas de tanto residuo, se semilimpian en la indumentaria del vecino".

Posiblemente el reclamo de los vecinos del sector de la ciudad comprendidos entre las calles Chimborazo, Selva Alegre y Diez de agosto va en el mismo sentido. Los propietarios de este sector han enviado una solicitud al Presidente del Concejo, quejándose de las barbaridades de que son víctimas por los escándalos, los atentados contra la moral, la higiene y la salubridad que se cometen en las guaraperías que se toleran y existenen ese barrio" (Ultimas Noticias, 17 de mayo de 1940).

La verdad es que Quito estaba salpicado de guaraperías (antiguas chicherías, supuestamente extinguidas hacia los años veinte). La información señala como zonas de guaraperías: El Dorado, Panecillo, San Diego, La Bahía, calle Vargas y la Tola donde permanecen hasta finales de la década del 50. Debieron haber otras zonas pero la acción del municipio y de la ciudadanía estuvo dirigida sobre todo en contra de las de la zona central.

Sin embargo no todo es dominación e imposición de otras formas culturales. El municipio intervino de diversas formas para intentar cambiar el aspecto de la ciudad y las costumbres de sus habitantes, pero en algunos casos las políticas se toparon con la recreación de la vida popular. El Comedor Obrero de Chimbacalle organizado por el municipio es un ejemplo. Organizado en 1938 por iniciativa de Galo Plaza, tuvo por objeto a la par que constituirse en un medio de enseñanza de buenas costumbres (uso del mantel blanco y cubiertos y comida balanceada e higiénica) ser un centro social y cultural, y parece que efectivamente se convirtió en un lugar de encuentro popular. En el se llevaban a cabo los días domingo concursos de baile nacional y en especial de Sanjuanito, elección de reinas y de mejores "bailadoras". En

el año 44 con motivo de la clausura del Congreso Obrero varios sindicatos como "una demostración de compañerismo han organizado en honor de las delegaciones de otras provincias, una fiesta de bailes populares que tendrá lugar en el Comedor Obrero de Chimbacalle" (Ultimas Noticias 8 julio 1944).

3.2 La prensa local generadora de opinión

En el proceso de secularización que vive la ciudad juega su rol la radio y un tipo de prensa que da cuenta y que organiza el discurso de lo cotidiano[7].

El aparecimiento de Ultimas Noticias en junio de 1938 expresa requerimientos de ese tipo en una ciudad que crece y se "moderniza" (aunque, como es lógico suponer, no con los ritmos actuales). "Quito ha crecido casi extraordinariamente. Está en contacto mayor con el mundo. Una dinamia comprobada hace que los hechos reclamen un medio de expresión que lo comente".(Ultimas Noticinas, 9 de Junio de 1941).

En Quito se desarrolla una suerte muy rica de relaciones cotidianas alrededor de las cuales se estructura una escena urbana y una conciencia cotidiana de la ciudadanía. El mundo de la escuela y del trabajo fabril (como mundos disciplinarios), del progreso urbanístico (y de adscripción a su lógica), el mundo del deporte barrial, de los festivales musicales y también (porque no?) el de la peligrosidad y la anomalía (concebidos en ese entonces bajo connotaciones étnicas), requieren de medios clasificatorios que los organicen dentro de un discurso. El crecimiento demográfico aleja a la gente de una relación más directa entre sí y también de una relación más directa con los acontecimientos y requiere de criterios clasificatorios mucho más dinámicos. La radio y la prensa local devuelven al público una visión estructurada de ese mundo.

7. IBARRA, Hernán, Comunicación personal.

"Ultimas Noticias" expresa lo cotidiano, lo que es una ciudad pequeña se decía en la plaza o en el púlpito o a través de la relación personal. Aun cuando el país está más integrado y muchos de los problemas se definen en un ámbito nacional es a partir de lo cotidiano-local donde se sientan las bases de una lectura de lo público. "Ultimas Noticias" contribuye a plantear una diferenciación de lo local respecto a lo nacional, a crear una imagen ciudadana local ("quiteñidad"). En el tercer aniversario de la fundación del periódico (9 de junio de 1941) se expresa, de manera muy clara esta idea. "Quiso ser un periódico quiteño y lo ha logrado, nuestro periódico se esforzó en la exaltación de la importancia de la ciudad que ha sido germen de nuestra nacionalidad". Y el 11 de enero de 1954: "este periódico fue fundado con la finalidad de proteger y defender los intereses colectivos urbanos de la capital de la república, que tan abandonada ha vivido siempre en los afanes del poder central " (11 de enero de 1954).

La primera página trae noticia internacionales y/o el acontecimiento local más importante. Las notas editoriales expresan, por lo general, asuntos políticos que tienen trascendencia en ese momento o los problemas más acuciantes de la ciudad como falta de agua, canalización, mendicidad, delincuencia, etc. Si se analizan las distintas secciones se ve que están dirigidas a los intereses de los diversos sectores sociales, pero con una tendencia hacia los sectores medios y populares de la ciudad. Hay una página dedicada a la mujer (costura o labores, cocina, educación de los niños), una página deportiva local (iniciada en el año 40) que trata sobre todo fútbol, básquet y competencias atléticas y en menor proporción pelota nacional y natación (el tenis se lo menciona con mayor frecuencia en El Comercio); una columna que se llama "Mundo Obrero", que reseña de manera breve las convocatorias y vida social de las organizaciones de trabajadores (de artesanos, obreros fabriles, choferes y de servicios), y que significaría el reconocimiento institucional a los sectores populares (que en esos años tienen una presencia política importante). La columna "Vida Social" da noticia de la vida social de los sectores dominantes (aristocracia, mundo diplomático, personeros del gobierno). Hay

secciones en las que se informa sobre las boticas, programas de radio y espectáculos culturales y deportivos; otra página, "Acuarelas Nacionales" (artículos sobre nuestra tradición histórica), expresaría una preocupación por fomentar un espíritu de nacionalidad (espíritu que por el tipo de reseñas toma como parámetros tanto una matriz colonial como una visión folklorista de lo indígena, asentado por lo general en el pasado y en la rememoración de mitos que son reinterpretados como leyendas nacionales). También por algunos años hay una sección sobre Costumbres y el "Humor Quiteño".

Desde la fundación y durante la década del 40, dentro de la página editorial hay la sección "Asuntos Urbanos". Veamos algunos titulares de esta sección:

Sobre las costumbres:

- "Civilizando la vida de cocina en Quito, haríamos obra prodigiosa"; "no de tanto la mano, la urbanidad manda hablar menos por señas"'; "la ciudad debe ser el hogar general de la educación del buen gusto, ante todo", "Calles estrechas, mentalidad estrecha, lo uno hace lo otro";

Sobre los servicios:

- "Un vistazo sobre el servicio de tranvías eléctricos de Quito", "necesidad de muelles secos de carga y descarga de víveres para los mercados de Quito", "que el buen chofer triunfe sobre el mal chofer";

Sobre la higiene:

- "El higienista tiene que ser un héroe en batalla contra las malas costumbres", "es tiempo de pensar seriamente en la higienización de la leche".

En el artículo "Falta de inspección y control en la venta de productos alimenticios" se menciona de manera especial como causa del problema "aquel anfiteatro de mujeres indias que venden motes, fritadas y otras saladas golosinas aborígenes". En el año 1954, en "Moteras van a la cárcel", se dice que "en defensa de la salubridad pública, de la decencia y cultura de la capital, los guardias sociales del Municipio, atendiendo al clamor de quienes se interesen por el prestigio y mejoramiento de la ciudad, han iniciado una campaña de recogimiento de vendedoras ambulantes".

Ahora bien: ¿quién o qué está detrás de este tipo de planteamiento?

Pensamos que a través de estos artículos se pretendería formar una especie de "conciencia urbana" en la vida de los habitantes de Quito e imponer una serie de valores como salubridad, higiene, ornato, buenas costumbres; con ello creemos se buscaría borrar la imagen de la vida de una aldea y transformarla en una urbe.

Sin embargo, podríamos decir que a pesar de que la mayoría de los planteamientos se queda en el ideal de lo que una urbe, una ciudad, significa para los sectores medios y dominantes, hay aspectos que, dejando de lado su connotación ideológica, pueden expresar reales requerimientos de mejoramiento de las condiciones de vida de la población y ser, además, expresión de planteamientos democráticos que venían manejando en esos años sectores del socialismo y del liberalismo y que podrían ser recuperados dentro de la idea de una ciudad alternativa: la higiene, la salud, la importancia de dar servicios óptimos a la ciudad, algunas sugerencias como la recuperación de ciertos lugares que tienen significación histórica, como la Chorrera del Pichincha, por ejemplo.

Un ejemplo interesante en este sentido es el siguiente: un artículo del 29 de junio de 1940, al referirse a la formación de comités barriales en la Tola y San Sebastián, felicita "este renacimiento del espíritu de barrio" e incita a los demás barrios a formar comités semejantes que "podrían

constituirse en pequeñas municipalidades barriales que colaboren, secunden e inciten a nuevas y mayores acciones al Municipio Mayor". Este planteamiento, que de todas maneras resulta interesante, puesto que dimensiona la sociedad civil, parece ser parte de la política del Partido Liberal para conseguir aceptación en los sectores medios y populares. No olvidemos que fue este Partido quien tuvo un papel preponderante en la formación y desarrollo de las Ligas Deportivas barriales y las Juntas Parroquiales y a través de ellas formó todo un sistema de clientelismo político.

Hay además en Ultimas Noticias diversos artículos sobre las necesidades que tienen los barrios de Quito, y que se manifiestan porque los vecinos dirigen cartas al Vespertino o porque los corresponsales hacen un recorrido por la ciudad en busca de noticias. En la década del 50 esta misma preocupación se expresa en "Defensa de los barrios de Quito", sección que da cuenta de los principales problemas que sufren estos y de las acciones que el Municipio debería emprender para solucionarlos.

En cuanto a una posición partidista el periódico tiene claras simpatías por las administraciones municipales liberales y es mucho más tajante en sus críticas con las administraciones conservadoras (excepto quizá con la de Jijón y Caamaño, pero ello posiblemente se explique por el pensamiento en muchos sentidos renovador de este Alcalde).

Otro aspecto interesante es que durante estos años Ultimas Noticias realiza una serie de encuestas y campañas: en el año de 1944 inician unacampaña contra la tifoidea y más tarde una antipalúdica. En septiembre de 1948 inician una encuesta económica, "Cien Hogares quiteños", en hogares pobres para tratar de buscar solución a los problemas que tienen. También en ese año inician la campaña "por la higienización de Quito", para que Quito pueda llamarse de verdad "ciudad culta y moderna". También una campaña contra el ruido (contra los claxons de los automóviles y bocinazos). En enero de 1954 un artesano y dos empleados emiten sus opiniones sobre los problemas de

sus barrios y de la ciudad en general, y las acciones que el Municipio debería emprender. Estas opiniones son expresadas, en otros casos, bajo la forma de reportajes.

De una lectura crítica del Diario se pueden deducir varios aspectos:

- que pretende crear conciencia sobre los problemas de los barrios de Quito y de la ciudad en general, contribuyendo a armar una escena local;

- que buena parte del público de Ultimas Noticias forma parte de los sectores medios y populares;

- que busca ser un medio de expresión y canalización de las necesidades cotidianas de estos sectores;

- que pretendería "educar" a estos sectores devolviendo a los populares un criterio elaborado -a partir de determinados proyectos hegemónicos- de lo popular, de la relación entre las clases, de lo civilizado y lo no civilizado, de la ciudadanía, etc., buscando, en este sentido, ser un generador de opinión y organizador de lo cotidiano.

4. Final

El tipo de sociología histórica que se venía haciendo hasta hace no mucho en el país tendía a establecer cortes marcados entre una y otra época histórica así como a diferenciar a los distintos sectores sociales en juego a partir de ciertas características estáticas. El estudio aquí planteado muestra una fuerte gravitación de elementos modernos y tradicionales en la vida de la ciudad, los mismos que se expresan tanto en las formas cotidianas de relación como en las diversas estrategias de los proyectos conservadores y liberales. Aún cuando para esos años se vive un ambiente propicio para dar cabida a nuevas formas de hegemonía, el peso de las relaciones premodernas sigue gravitando sobre la vida social. Al mismo tiempo, los proyectos anclados en lo

tradicional se muestran tan partícipes de la idea del progreso como los otros. Si las formas corporativas de organización de los sectores sociales urbanos y de generación de opinión (cofradías, organizaciones artesanales y obreras católicas, así como procesiones y ceremonias religiosas) seguían cumpliendo su función, nuevas formas se iban generando alrededor de las organizaciones deportivas y barriales. La prensa local jugaba en este último sentido un rol importante como organizadora del discurso de lo cotidiano.

El tipo de "modernización tradicional" que se generaba en esos años suponía el desarrollo de distintas estrategias de control y de consenso cuyas posibilidades reales estaban dadas en las propias relaciones sociales en donde lo étnico y lo clasista, lo secular y lo clerical, lo público y lo privado, si bien tendían a diferenciarse, marchaban en muchos casos juntos.

Bibliografía

ALBORNOZ, Oswaldo, **Historia del Movimiento Obrero Ecuatoriano, Breve Síntesis**, Ed. Letra Nueva. Quito, 1983.

ACHIG, Lucas, **El proceso urbano de Quito**, Ed. CIUDAD. Quito, 1983.

BUSTOS, Guillermo, "Notas sobre Economía y Sociedad en Quito y la Sierra Centro Norte durante las primeras décadas del siglo XX" en **Quitumbe** No. 7, abril, 1990.

GOETSCHEL, A. M. y KINGMAN, Eduardo, "La participación de los indígenas en las obras públicas y los servicios de la ciudad", en: **Las Ciudades en la Historia,** Eduardo Kingman (Compilador) Ed. Ciudad-Conuep U. Central, Quito, pp. 397-403, 1989.

HURTADO, Osvaldo y Joachim Herudek, **La Organización Popular en el Ecuador,** Inedes. Quito, 1974.

IBARRA, Hernán y GOETSCHEL, Ana María, "Las clases populares y el poder", CIUDAD, Mimeo, 1989.

YCAZA, Patricio, **Historia del Movimiento Obrero Ecuatoriano,** CCE. Quito, 1984.

KINGMAN, Eduardo, et.al., "Obras Públicas y Fuerza de Trabajo Indígena", en: **Las Ciudades en la Historia,** Eduardo Kingman (Compilador) Ed. CIUDAD-Conuep U. Central, Quito,1990.

LUNA, Milton, **Orígenes del Movimiento Obrero: el Centro Obrero Católico**, Tesis PUCE, 1984.

MAIGUASHCA, Juan, "Las clases subalternas en los años treinta", **Segundo Encuentro de Historia Económica,** Banco Central, 1988.

MUNICIPIO DE QUITO, Informes de Labores (30-50).

MUNICIPIO DE QUITO, "150 años de Accionar Municipal", s.r.

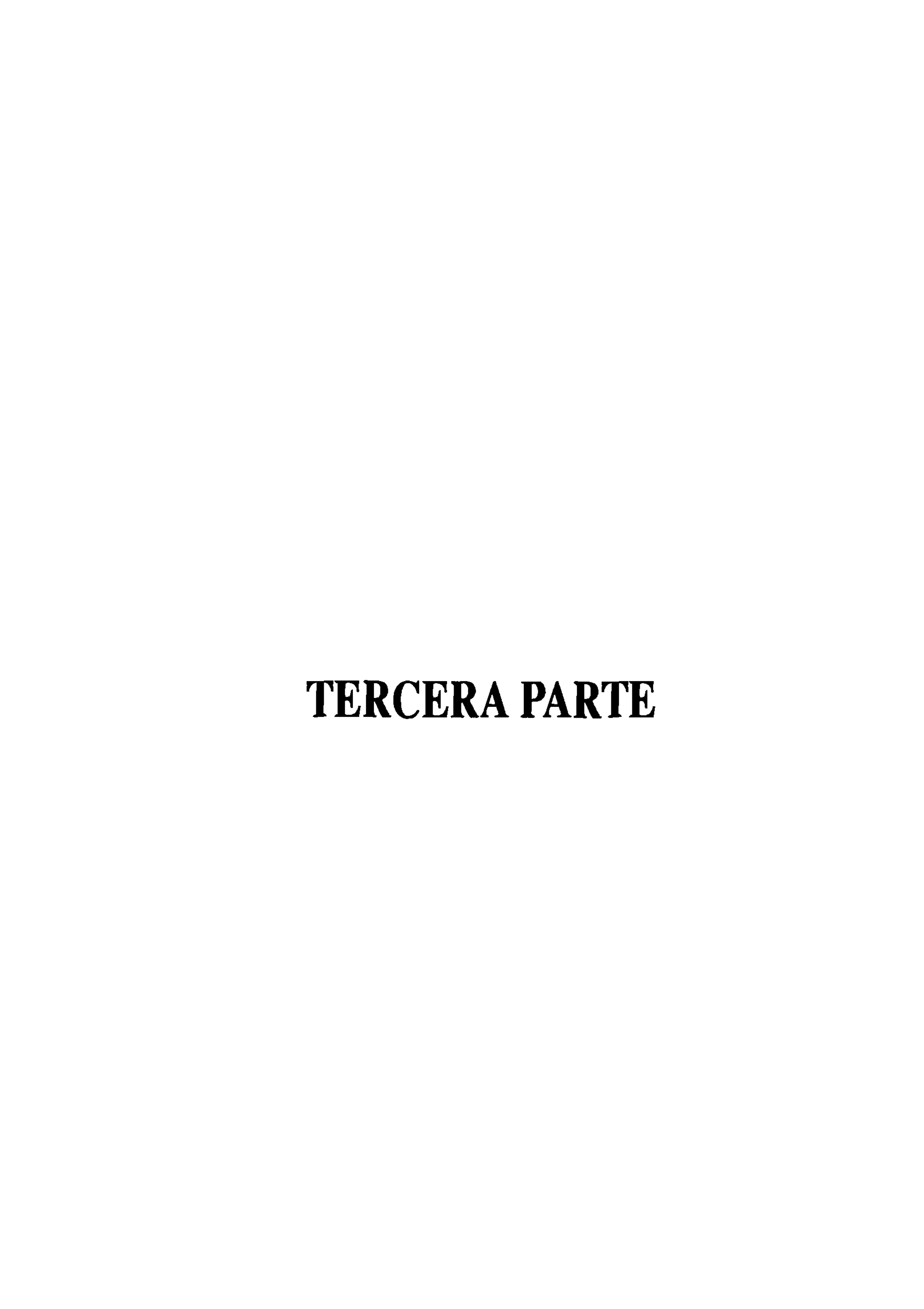
MUNICIPIO DE QUITO, Ordenanzas Municipales (30-50).

PAZ Y MIÑO, Luis Telmo, **Cartografía Quiteña, Apuntaciones para una Geografía Urbana de Quito,** Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1960.

QUINTERO, Rafael, **El Mito del Populismo en el Ecuador,** FLACSO. Quito, 1980.

Periódicos

Diario Vespertino Ultimas Noticias (1930-1950).



TERCERA PARTE

Ciudades Andinas: viejos y nuevos modelos*

*Jean Paul Deler***
CEGET-C.N.R.S

I. LA CIUDAD-TERRITORIO, UN COROTIPO*** COLONIAL HISPANO-AMERICANO

En general asociada o derivada de una conquista militar efectuada en nombre de un poder de Estado, la colonización es, de todos los procesos de organización del espacio, aquel que pone en juego las formas y las estructuras territoriales más explícitamente preconcebidas y las más ampliamente recurrentes, ya que éstas son sistemáticamente reproducidas al servicio de un proyecto, global cuando no totalitario, de dominación económica, social, ideológica...

* En el presente texto se funden dos artículos de Jean Paul Deler. El primero aparecido en: Mappe Monde 1988 - 4, Revista trimestral de Cartografía, editada por Groupement d'Intérêt public RECLUS, Montpellier. Traducción realizada por el Colegio Andino; y el segundo en: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, 1988, XVII, No. 1, pp. 239-250.

** Centre d'Etudes de Géographie Tropicale (CEGET-CNRS), Domaine Universitaire de Bordeaux, 33405 Talence Cedex.

*** Un corotipo es un sistema de coremas (estructuras elementales del espacio) que se repite y se reproduce en ciertas condiciones y constituye un modelo regional, si no general, de organización del espacio. Ver los trabajos de BRUNET R., "La composition des modèles dans l'analyse spatiale", l'Espace Géographique, 1980-1, y La carte mode d'emploi, 1987, Paris Fayard-Reclus.

1.1 Paleoformas

La colonización española en el Nuevo Mundo puede ser considerada, en este sentido, como una experiencia capital, tanto por la amplitud de su desarrollo a escala de un continente, sobre millones de kilómetros cuadrados, como por su inscripción en la larga duración, a lo largo de más de tres siglos. Ella ofrece un destacable ejemplo de la puesta en obra de modelos de organización del espacio, algunos de los cuales habían podido ser ya, de alguna manera, previamente ensayados, con ocasión de la reconquista de la Península Ibérica a expensas del poder islámico del imperio de los Almohades, y luego del reino de Granada. Estos modelos fueron adaptados a la situación americana durante los primeros decenios de la conquista, y luego conceptualizados y codificados a lo largo del sigloXVI. De ello debía resultar la difusión de un conjunto de estructuras territoriales relevantes que siguieron impregnando la organización de una gran parte del espacio americano hasta el siglo XX.

Una de las más importantes de estas **paleoformas**, heredadas hasta hoy, es la que estructuraba el espacio local o regional, es decir algunos miles y excepcionalmente decenas de miles de km2. Ella es aquí puesta en evidencia, como **modelo de la ciudad-territorio,** y concierne ante todo las cordilleras de Oeste americano donde se habían expandido las grandes construcciones imperiales pre-colombinas. El modelo ha sido establecido más específicamente a partir del caso del área andina, antiguamente incaisada, confrontando la lógica general que rige toda dinámica de implantación colonial con dos tipos de referencias históricas; por un lado, un texto redactado en el curso del siglo XVI, período crucial de desarrollo del dispositivo de dominación; por otra parte, una documentación iconográfica abundante y reveladora de las formas de organización del espacio colonial. **Gobierno del Perú** (1567), obra del magistrado de Indias Juan de Matienzo, es un verdadero extracto de la legislación colonial vigente, que asocia a la exposición teórica de los principios del Derecho público y privado, preceptos concretos adaptados a los tiempos y lugares. La producción

gráfica, posterior, testimonia el desenvolvimiento del sistema en el tiempo; una selección de documentos cartográficos del siglo XVIII, representativos tanto de las partes propiamente andinas (tierras altas en la Audiencia de Quito) como de las zonas litorales, (tierras bajas de la costa del Pacífico, en la Audiencia de Lima) alimenta e ilustra a la vez la modelización.

1.2 Reunir y separar

La aventura colonial en América respondió a varios objetivos: apropiarse del dominio de un espacio por la conquista, asegurar su control tanto como el de las poblaciones sometidas y de los recursos locales para explotarlas en provecho de la metrópoli. La dimensión ideológica de la cristianización le conferirá además un carácter particularmente globalizante.

La voluntad de imponer un modelo cultural, de civilizar a los indígenas, se hizo en una perspectiva segregacionista, teóricamente protectora de los valores y las especificidades de la mayoría autóctona, salvaguardando la identidad de la minoría conquistadora. Expresado en la coexistencia de las dos "repúblicas" de españoles y de indios -cada una con sus reglas propias-, el dualismo etno-cultural de la sociedad hispano-americana obtiene su expresión espacial de la doble preocupación de los conquistadores de reunir para controlar y de separa para preservar.

La apopiación y el dominio de los territorios pasaba por el establecimiento de lugares centrales, sedes o eslabones de los nuevos poderes, residencia de los nuevos señores, símbolos y modelos también de la civilización dominante. Su localización respondía a múltiples imperativos: instalarse en las regiones densamente pobladas por un lado; situarse cerca de los recursos naturales deseados (minas sobre todo), así como en los puntos estratégicos de la indispensable vinculación con la metrópoli, por otro lado.

Estos centros urbanos se encontraron luego y en la mayoría de los casos, a la cabeza de las unidades elementales de la red administrativa colonial, cuyo carácter **modular** se encontró reforzado -salvo para algunos grandes centros mineros y ciertas posiciones neurálgicas -por una cierta capacidad tendencial a la autonomía económica regional o local, incluso a la casi autarquía... La simbiosis caracterizada entre la ciudad y su jurisdicción territorial se encontraba tanto más acentuada que muchos habitantes de las ciudades vivían de las rentas obtenidas de la explotación de la gran propiedad periférica.

1.3 Los modelos del módulo

El **modelo de la ciudad-territorio** se desarrolló principalmente en las zonas de poblamiento precolombino denso. Este resulta de la composición de diversos coremas simples, entre los más representativos de los efectos de dominación, de segregación y de acantonamiento de los hombres y de sus actividades en el espacio:

* El **modelo centro-periferia**, con la ciudad y su periferia rural y la oposición entre el espacio de los españoles y el espacio de los indios, tanto en la ciudad como en el campo...

* El **modelo orbital**, bajo la forma de la "gravitación" alrededor del centro urbano principal de los pueblos indígenas (suburbios de la periferie inmediata y, sobre todo, **lugar** de las reducciones donde fueron reagrupadas las poblaciones rurales) y de las grandes haciendas constituidas por los vecinos, de origen español.

* El **modelo aureolar,** con una repartición diferenciada de los tipos de utilización del espacio rural (cultivos, pastizales, bosques, etc.), estructura doblemente matizada en el detalle por un lado, por la heterogeneidad de los territorios -singularmente en los Andes, por la diferenciación en pisos ecológicos-, y por otro lado, por los fenómenos de agregación-segregación, inducidos por la desigual competencia entre dominantes y dominados, y creadores de una segmentación jerarquizada de las aureolas.

1.4 Las tres aureolas

Así se organiza el territorio colonial con, en el corazón, la ciudad de losespañoles (**vecinos**) y los mestizos; es **ciudad, villa** o simplemente **asiento**, según su importancia y posición en la jerarquía urbana; con su periferie inmediata, la ciudad es la clave del dispositivo de la dominación. Esta periferie inmediata constituye una primera aureola donde se encuentran los terrenos comunales (**ejidos**), fuente de rentas para la municipalidad y lugar de recreación de la población urbana, así como ciertos terrenos otorgados a las principales comunidades religiosas en contrapartida de su rol social; los suburbios indígenas se desarrollan allí, a menudo asociados a las manufacturas (**obrajes**) o a la producción de materiales de construcción. Más allá, las propiedades de algunas hectáreas (**chacras**), dedicadas a cultivos alimenticios, completan esta aureola periurbana.

La segunda aureola es aquella de **poblamiento indígena** más denso, donde el espacio se divide desigualmente entre los territorios reconocidos a las comunidades indígenas y las antiguas tierras del Sol o del Inca que los españoles se apropiaron y que fueron distribuidas a los más ilustres de entre ellos bajo la forma de grandes dominios destinados a la producción agro-pastoral (**haciendas, estancias**). Ciertos colonos disponen además de un derecho de tutela administrativa (**encomienda**) sobre los territorios circundantes y sus poblaciones, lo que les confiere la posibilidad de repartir la mano de obra entre las diversas actividades económicas beneficiarias de las coactivas prestaciones laborales colectivas (**mita**). Una gran parte de las poblaciones autóctonas, antes dispersas en aldeas que correspondían a los **ayllus** ha sido reagrupada en pueblos planificados de varias centenas de hogares (verdaderas réplicas en miniatura de las ciudades españolas). Estas reducciones indígenas que facilitan el control de la población local y su evangelización, así como el cobro del tributo y la organización del trabajo compulsivo, se localizan en el corazón del territorio agrícola de estructura aureolar, con sus parcelas familiares cultivadas cercanas al pueblo y sus terrenos periféricos de explotación colectiva; ellas dibujan

una órbita más o menos completa y regular alrededor del centro rector. Algunas actividades manufactureras (obrajes) están a veces asociadas a los pueblos indígenas o a los grandes dominios que disponen por otro lado de una mano de obra sometida. El desarrollo de la gran propiedad colonial en algunos sectores subraya una extensión sobre las mejores tierras y a menudo su especialización productiva.

En los márgenes de la circunscripción administrativa colonial cuyos límites, por mucho tiempo inciertos, no son nunca rígidos, precisamente porque se está en la periferia de la periferia, se extiende frecuentemente una tercera aureola, la de los espacios de accesibilidad limitada o difíciles de recorrer, con potencialidades agrícolas mediocres, a veces convertidos en zonas-refugio para las poblaciones que han huído de los trabajos compulsivos, cuando no son controlados por las etnias particularmente rebeldes. Sólo la existencia de riquezas mineras o la necesidad de asegurar la permanencia de un itinerario importante conducen a los españoles a manifestar allí una presencia discontínua y un control puntual.

Referencias Bibliográficas Acápite I.

ASSADOURIAN, C., 1982, **El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico.** Lima IEP.

DIRECCION GENERAL DE ORDENACION DEL TURISMO, 1973, **Urbanismo español en América,** Madrid. Editora Nacional.

GUTIERREZ R., 1983, **Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica.** Madrid. Cátedra S.A.

KONETZKE R., **América Latina II. La época colonial.** Madrid. Siglo XXI (3a. edición).

MATIENZO J., 1567, **Gobierno del Perú,.** Edición y estudio preliminar por LOHMANN VILLENA G., 1967, París-Lima, IFEA.

ROFMAN A.B., 1974, **Dependencia, estructura de poder y formación regional en América Latina.** Buenos Aires. Siglo XXI.

1. Descripción del valle del Chimo y planisférica de la Ciudad de Trujillo del Perú (1760)

Fuente Miguel Feijóo 1763, **Relación descriptiva de la Ciudad y Provincia de Trujillo del Perú**, Madrid, Imprenta Real y Supremo Consejo de Indias (Facsimilar, Edición conmemorativa, 1984, Lima. fondo del Libro del Banco Industrial del Perú).

Sobre el litoral desértico peruano, atravesado por el principal itinerario terrestre colonial (camino real), en el corazón del oasis del río de Moche, la ciudad de Trujillo, rodeada de murallas, se encuentre gráficamente valorizada. En sus cercanías inmediatas, las parcelas agrícolas (chacras) y los suburbios (arrabales), los terrenos municipales (alamedas) y los vestigios de la antigua capital precolombina de Chan-Chan (casas arruinada, guaca) definen una primera aureola. En una segunda aureola, se oponen el espacio de las reducciones de indígenas (pueblos) repartidos en una semi-órbita al oeste donde se agotan las posibilidades de irrigación, y el de las haciendas principalmente situadas al este, en la parte alta del oasis a lo largo de la acequia principal donde éstas se dedican a la agricultura de caña de azúcar. Más allá, las zonas sahelianas o desérticas de los primeros contrafuertes andinos y del litoral, espacios marginales, definen una tercera aureola. La disponibilidad de agua de irrigación "deforma" las aureolas arriba, hacia la parte alta del oasis y acentúa la segregación cológica.



2. Delimitación del País que ha cubierto de cenizas y cascajo la erupción del Bolcán Tunguragua (1773)

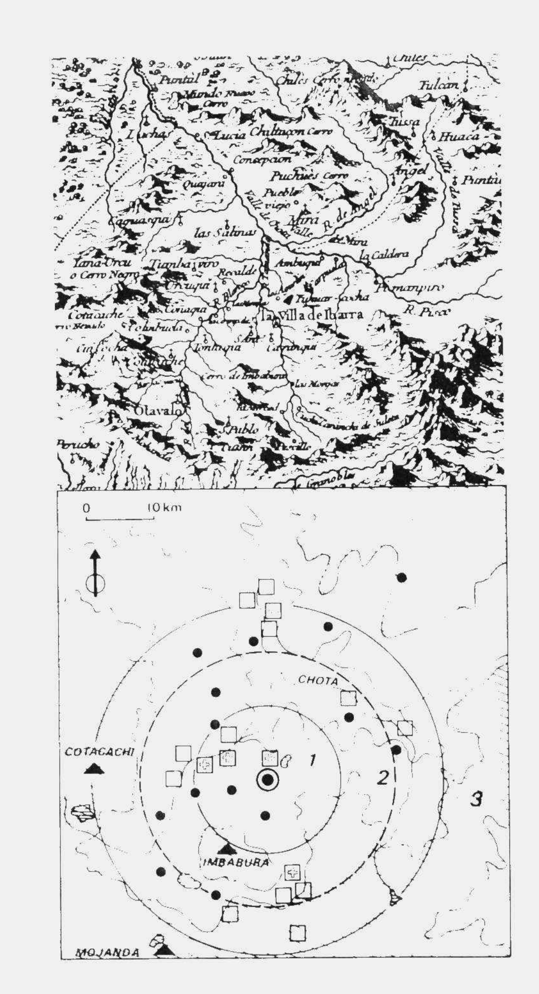
(Fuente: Documento manuscrito que acompaña una carta del 16 de octubre de 1773 de José DIGUJA, Presidente de la Audiencia de Quito. A.G.I./127-C.2.-Leg. 9 (2). T.L.-V. 38, Sevilla. Publicada con una autorización del 9 de julio de 1987 del Archivo General de Indias, que se reserva los derechos de reproducción y publicación).

Esta perspectiva panorámica de una parte del corredor interandino, entrelos volcanes Tungurahua (1) y Chimborazo (27), ofrece para la parte representada de la circunscripción administrativa (corregimiento) de Riobamba (10), una expresión sugestiva de la jerarquía de los lugares del poder colonial y su repartición. Pueblos alrededor de su plaza e iglesia (2 a 15), herederos en su mayoría de las reducciones indígenas, alternan con los grandes dominios (16 a 23) pertenecientes aquí principalmente a las congregaciones religiosas (haciendas de temporalidades); en (18) una manufactura (obraje). Un límite administrativo "tendido" de un volcán a otro, y correspondiendo a una vieja ruptura étnica, separa la parte visible de cada una de las dos órbitas de gravitación de los pueblos rurales alrededor de Riobamba, en el sur, y de Ambato (fuera del mapa), en el norte. Los dos valles que convergen al este para formar el Pastaza, tributario del Amazonas, favorecen una fuerte densidad y un cierto alineamiento de los establecimientos humanos. Al pie del volcán, las haciendas de particulares (24 a 26) han sido cubiertas de cenizas.

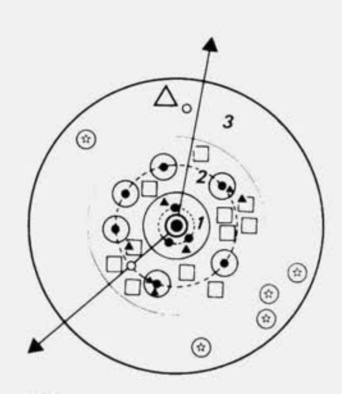
3. La Hoya Andina de Ibarra (Audiencia de Quito)

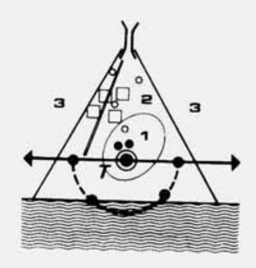
(Fuente: Extracto de **La Carta de la Provincia de Quito y de sus adjacentes,** 1750, de Pedro Maldonado (Facsimil obtenido de Juan Morales y Eloy 1942, Ecuador. **Atlas histórico-geográfico** Quito, Ministerio de Relaciones Exteriores).

La interpretación según el modelo, está hecha sobre la base del mapa topográfico del Ecuador, a 1/1.000.000, del Instituto Geográfico Militar de Quito. Se observa la desigual distribución orbital de las reducciones indígenas, más numerosas en la parte oeste de la hoya, a la vez más densamente poblada y sin duda mejor controlada. El fenómeno de agregación de las haciendas más importantes en ciertos segmentos de aureolas distintos corresponde a una estrategia de ocupación de niveles ecológicos específicos; 3.000 m y más, dominante: ganadería y cultivo de tubérculos; 2.000 a 3.000 m, dominante: cultivo de cereales; por debajo de 2.500 m, cultivos subtropicales de los y valles cálidos (caña de azúcar).



4. El modelo de la Ciudad-Territorio





Ville des Espagnols (ciudad, villa)

Autre établissement (asiento)

Grand domaine agro-pastoral

Mine

Faubourg indigène

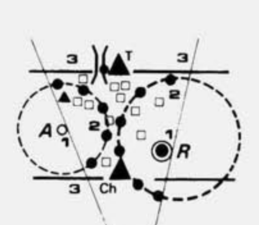
Réduction indigène et son finage

Communauté rebelle ou secteur refuge

Axe terrestre interurbain

Atelier, manufacture

1 Auréole periurbaine
2 Auréole périphérique: espace rural contrôle et organisé
3 Auréole externe: espace peu contrôle, extension theorique maximale de la juridiction municipale



II. BARRIOS POPULARES Y ORGANIZACION DEL ESPACIO

"... trazaron sus calles y playas, se repartieron sus lotes, aparecieron barrios que ni la conciencia de Dios habría imaginado".

José María Arguedas
"El zorro de arriba y el zorro de abajo", 1970.

Toda sociedad organiza su espacio, y la organización del espacio es una de las condiciones de la reproducción de las sociedades. Esta organización que expresa, para un tiempo determinado, el dominio de un espacio particular por la sociedad que lo ocupa, obedece a un cierto número de reglas que el análisis geográfico contribuye a explicitar.

La utilización de los modelos espaciales reviste un gran interés para poner en evidencia los mecanismos fundamentales y las leyes generales que dan cuenta de la complejidad de las situaciones observadas. El método, aplicado aquí al análisis del espacio de las metrópolis en América andina, consiste en identificar las estructuras elementales de organización del espacio que expresan las estrategias de los actores económicos, sociales y políticos. La combinación de estos modelos espaciales elementales, o **coremas**[1], permite a la vez poner de relieve las tendencias de mayor trascendencia en la evolución del espacio y componer un modelo teórico revelador de su organización.

El análisis y la reflexión geográficos son aplicados en el marco de un espacio asimilado a una figura geométrica simple, en este caso el círculo; esta figura representa la envoltura que define el espacio metropolitano y, al delimitarlo, lo diferencia de su entorno. Las

1. **Corema** (R. Brunet, 1980): forma elemental de organización del espacio, "por referencia a la raíz griega que habla del espacio y a los elementos de la lingüística y de la semiología, con los cuales guarda cierta analogía".

estructuras así modelizadas, expresión gráfica de los procesos en juego, son representadas en posición relativa en este espacio abstracto donde no aparecen en absoluto los objetos reales sino las "situaciones".

2.1 Metropolización y oleada de nuevos vecinos

Sabemos que el fenómeno de metropolización en América latina está estrechamente ligado a una fuerte tendencia histórica, que acentúa y favorece en cada país el crecimiento preferencial de la ciudad principal - generalmente la capital del Estado- en perjuicio del de los otros centros que le están subordinados en la jerarquía de la red urbana nacional. Esta situación se arraiga en la tradición, primero colonial y luego republicana, de una fuerte centralización administrativa en las capitales que eran, y continúan siendo, asimismo, la vía privilegiada de las relaciones con el exterior. De esta manera encontramos concentrados, en la mayoría de los casos en superficies que podríamos considerar irrisorias -algunos cientos de kilómetros cuadrados-, del 10 al 20%, y frecuentemente el cuarto o el tercio de la población nacional. No es raro que la capital cuente con la mitad o los dos tercios de las empresas y de los empleos industriales, más de la mitad de los empleos públicos, a menudo del 75 al 80% de las operaciones y de los empleos bancarios o financieros.

En la organización del espacio urbano, el predominio del modelo urbano preindustrial inicial, resultado de una dominación colonial de una duración y de una intensidad inigualadas, sigue siendo vigoroso en el núcleo mismode la mayor parte de las metrópolis históricas. Ciertas transformaciones de dicho centro colonial y de sus espacios pericentrales llevan el sello de los trabajos de urbanismo y de las modas arquitectónicas imperantes en Europa o en Norteamérica, con ocasión de los principales períodos de prosperidad económica que trajeron consigo los ciclos de exportación y las fases de industrialización en el siglo XIX y en la primera mitad del XX. Sin embargo, en los últimos decenios, son sobre todo la explosión demográfica y las crisis las que aceleran y trastornan el proceso de urbanización. Las grandes disparidades de ingresos y de niveles de vida que, en todos los países se ahondan en provecho de las metrópolis, no cesan de alimentar un poderoso flujo de poblaciones

flotantes, en busca de ascensión social, de bienestar, o incluso a menudo de simple supervivencia, particularmente cuando la ciudad aparece como el último refugio para sociedades desgarradas por el aumento de la inseguridad y de la violencia o víctimas de catástrofes naturales.

Provocada por el incremento de las migraciones y por los efectos del crecimiento natural de una masa de población urbana que no cesa de aumentar, esta oleada de nuevos vecinos que se instalan en la ciudad por todas partes, hace más profunda aún una idéntica serie de déficit de viviendas, de instalaciones colectivas, de servicios y de empleos productivos estables, mientras que el espacio urbanizado queda marcado de una manera desmesurada por una sociedad cada vez más desigual, en la que una parte creciente de las masas urbanas, con ingresos insuficientes, se encuentra excluida de los modelos de consumo que los medios de comunicación no dejan de popularizar.

2.2 Las condiciones de la producción del espacio residencial popular

El rasgo más relevante de los últimos treinta o cuarenta años es, sin duda alguna, la expansión contínua de los barrios de hábitat popular, relegados a la periferia y cuya amplitud es el reflejo mismo de ese "desbordamiento" de las poblaciones, de bajo nivel de ingresos y en busca de un techo (cf. Fig. No. 1). Exclusión de los pobres, marginalidad urbana, barrios urbanos subintegrados o no institucionalizados, asentamientos periféricos, son otras tantas expresiones que traducen la visión compleja referida a la trivial brutalidad de una situación que se expresa en múltiples denominaciones locales particulares: Bogotá tiene sus **barrios piratas,** Caracas sus **ranchitos**, Guayaquil su **suburbio**, Lima sus **barriadas**, Santiago sus **poblaciones callampas...** Esta situación es consecuencia, en parte, de lo que ciertos urbanistas califican de "la ley del doble", la cual establece que la población de los barrios populares tiene una tasaanual de crecimiento por lo menos dos veces -e incluso tres a cuatro veces!- más elevada que la población de la metrópoli, creciendo ésta misma, en general, dos veces más rápido que el conjunto de la población nacional.

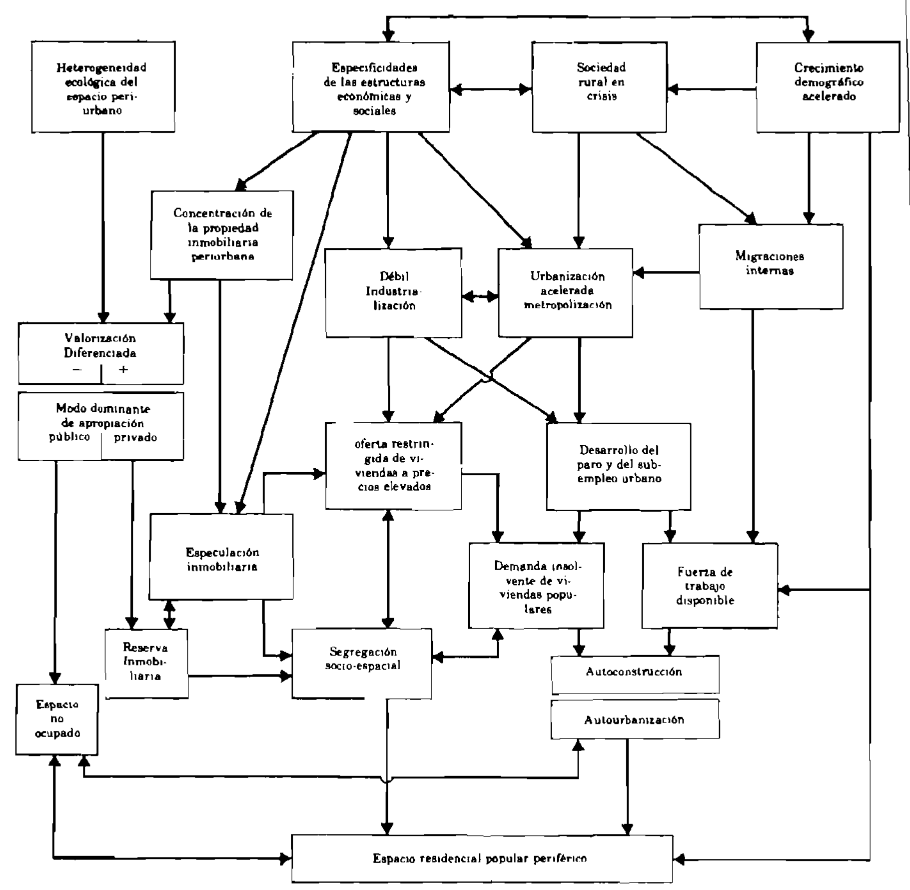


Figura No. 1.— Sistemogénesis de la producción del espacio residencial popular periférico

múltiples denominaciones locales particulares: Bogotá tiene sus *barrios piratas*, Caracas sus *ranchitos*, Guayaquil su *suburbio*, Lima sus *barriadas*, Santiago sus *poblaciones callampas*... Esta situación es consecuencia, en parte, de lo que ciertos urbanistas califican de "la ley del doble", la cual establece que la población de los barrios populares tiene una tasa anual de crecimiento por lo menos dos veces -e incluso tres a cuatro veces!- más elevada que la población de la metrópoli, creciendo ésta misma, en general, dos veces más rápido que el conjunto de la población nacional.

Entre los años 1950 y los años 1980, la población de los barrios no institucionalizados de Guayaquil y de Lima se ha multiplicado así por 15, en circunstancias que la población de las dos metrópolis se quintuplicaba y se cuadruplicaba respectivamente, y que se duplicaban las poblaciones de Ecuador y Perú (2). En 25 años, la parte de la población correspondiente a dichos

(2) Riofrío, G. y Driant, J.C.: **¿Qué vivienda han construido? Nuevos problemas en viejas barriadas.** CIDAP-IFEA-Tarea, Lima 1987.

Godard, H.: "Approche comparative des mécanismes d'évolution et de consolidation des quartiers populaires à Quito et Guayaquil", **Bulletin de l'IFEA** 1985 (XIV 3/4), pp. 19-41.

Entre los años 1950 y los años 1980, la población de los barrios no institucionalizados de Guayaquil y de Lima se ha multiplicado así por 15, en circunstancias que la población de las dos metrópolis se quintuplicaba y se cuadruplicaba respectivamente, y que se duplicaban las poblaciones de Ecuador y Perú[2]. En 25 años, la parte de la población correspondiente a dichos barrios no institucionalizados ha pasado del 10 al 30% de la población total de Cali, Lima, Quito y Santiago; ellos albergan el 40% de la población de Caracas o de Medellín y la mitad de la de Bogotá y de Guayaquil. La mayor parte de las respuestas tradicionales dadas al problema por los poderes públicos, municipalidades y Estados, a veces con la ayuda de instituciones internacionales y por la promoción inmobiliaria privada, aparecen como insuficientes e inadaptadas.

En Bogotá, a mediados de los años 1980, el déficit de viviendas se estimaba en 350.000 unidades; para que no se agravase aún más habría sido necesario construir más de 30.000 viviendas por año, y se construyeron entonces 25.000, un tercio de las cuales fueron entregadas por la promoción pública y privada sólo en beneficio de la demanda solvente; pero, la mitad de estas últimas viviendas concernía por añadidura a una clientela privilegiada económicamente que así se beneficiaba de una oferta excedentaria a sus necesidades, mientras que la demanda de viviendas a precios baratos -el 80% de los compradores potenciales- era irrisoriamente satisfecha a razón de una unidad disponible para 5 ó 6 candidatos a la compra[3]... Podemos comprender así que la única solución para la mayoría de los habitantes urbanos sea el arriendo de un tugurio en los barrios céntricos de las ciudades o la instalación en un loteo no institucional y la autoconstrucción de la vivienda en la periferia de la metrópoli.

2. Riofrío, G. y Driant, J.C.: **¿Qué vivienda han construido? Nuevos problemas en viejas barriadas.** CIDAP-IFEA-Tarea, Lima 1987.
3. Santa Rodríguez, P.: **La vivienda popular hoy en Colombia.** CIDEP/Foro Nacional por colombia, Bogotá 1981, 317 p.

Así desde hace varias decenas de años, superficies considerables han sido urbanizadas por sus habitantes en terrenos que pertenecen, en la mayoría de los casos, a colectividades públicas o parapúblicas, pero también puede tratarse de terrenos privados. Estas superficies han sido dejadas de lado por la especulación inmobiliaria que las consideraba impropias para la construcción; ellas han sido invadidas, loteadas, luego construidas, progresivamente equipadas e incorporadas al espacio metropolitano, en un lento proceso de consolidación cuya condición casi indispensable continúa siendo el reconocimiento legal de la ocupación del suelo -que puede requerir mucho tiempo- y cuya consecuencia más visible en la construcción es el paso de los materiales precarios a los materiales nobles.

El nivel de consolidación entre los diferentes barrios, y en el interior de un mismo barrio, es muy variable, a causa de todos los parámetros que intervienen: del nivel de organización interna a los apoyos políticos, de la antigüedad de la instalación a la situación y al emplazamiento topográfico, de la heterogeneidad de los ingresos de los habitantes al estatuto de los lotes o parcelas; y si bien pueden obtenerse de manera bastante rápida la electrificación, a veces clandestina, y la instalación de una escuela primaria, en cambio la de agua potable, el saneamiento o la implementación de equipos de salud requieren mucho más tiempo y plantean problemas más complejos[4].

2.3 El modelo de organización del espacio metropolitano

He aquí otros tantos elementos que justifican, más allá de los matices y de las innegables particularidades observadas localmente, la importancia de un modelo de estructuración del espacio metropolitano contemporáneo que no sólo bosqueja un cuadro espacial urbano, sino que, sobre todo, revela un cuadro de vida que comparte hoy en día una gran mayoría de los habitantes urbanos de los países andinos. Dicho

4. **Geography 16-19 Proyect: Squatters settlement in the Third World, a case study of Lima.** Schools Council Publications, Longman, York 1984, 28 p.

modelo explica dos de las lógicas combinadas que están operando aquí: a saber, la excepcional extensión de las periferias residenciales populares y el fortalecimiento de las formas de segregación socio-espacial (cf. Fig. No. 2).

Pueden reducirse a cuatro las estructuras espaciales elementales o **coremas**[5] que componen el modelo general del espacio metropolitano.

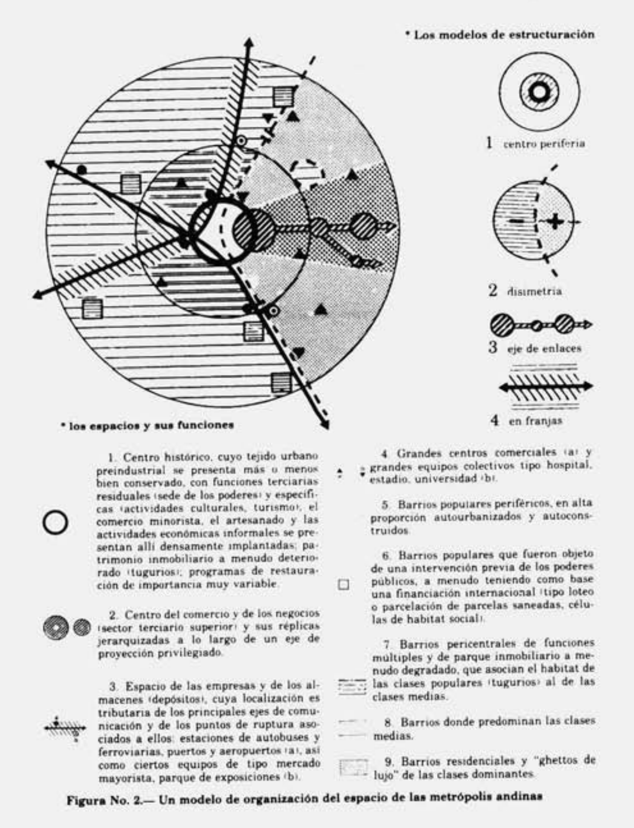


Figura No. 2.— Un modelo de organización del espacio de las metrópolis andinas

5 Brunet, R.: "La composition des modèles dans l'analyse spatiale", **L'Espace Géographique** 1980 (IX, 4), p. 253-265.

1. En su figura aureolar, el modelo centro-periferia revela a la vez la diacronía de las grandes etapas del crecimiento -centro histórico colonial, extensión ligada a las primeras fases de industrialización (1850-1950), periferia contemporánea de la explosión demográfica- y la sincronía de los fenómenos de diferenciación económica, social y espacial (cf. Fig. No. 3 y 4).

2. El modelo de disimetría, derivado del efecto de flujo direccional que guía la trayectoria del desplazamiento histórico de los espacios reservados a las clases dominantes, da cuenta de las dinámicas segregativas residenciales y funcionales. En efecto, la expansión de los barrios residenciales se realiza a menudo según una dirección preferencial que obedece, en general, a cierto tropismo suscitado por la existencia de un complejo de ventajas comparativas de localización, en la que las características ecológicas de un entorno heterogéneo pueden jugar un papel importante.

Las minorías privilegiadas, que representan del 5 al 10% de las poblaciones metropolitanas, disponen de un espacio que puede cubrir hasta el 25 ó 30% de la superficie urbanizada y que concentra la calidad y la densidad de las infraestructuras, de los equipos y de los servicios urbanos. En cuanto a los espacios residenciales de las clases medias, reproducen en menor medida, y según una gama adaptada al abanico de ingresos salariales de sus habitantes, los modelos de hábitat de las élites. Tales espacios ocupan, entonces, sea los espacios intersticiales de la nebulosa urbana, sea las orillas de los barrios residenciales, donde constituyen zonas de transición en dirección a los barrios populares, formando estos últimos la mayor parte del tejido urbano en el resto de la aglomeración.

Esta sectorización proviene de la presión de las viejas tradiciones segregativas de la sociedad dominante local conjugada con los mecanismos especulativos de la promoción inmobiliaria, cuyas operaciones tienden a la creación o la mantención de los espacios reservados a las élites. Estos fenómenos se hallan, a menudo, reforzados por la insuficiencia crónica de los recursos presupuestarios de las

municipalidades metropolitanas, incapaces de financiar la extensión de redes de instalaciones y servicios urbanos al conjunto de la aglomeración (cf. Fig. No. 3).

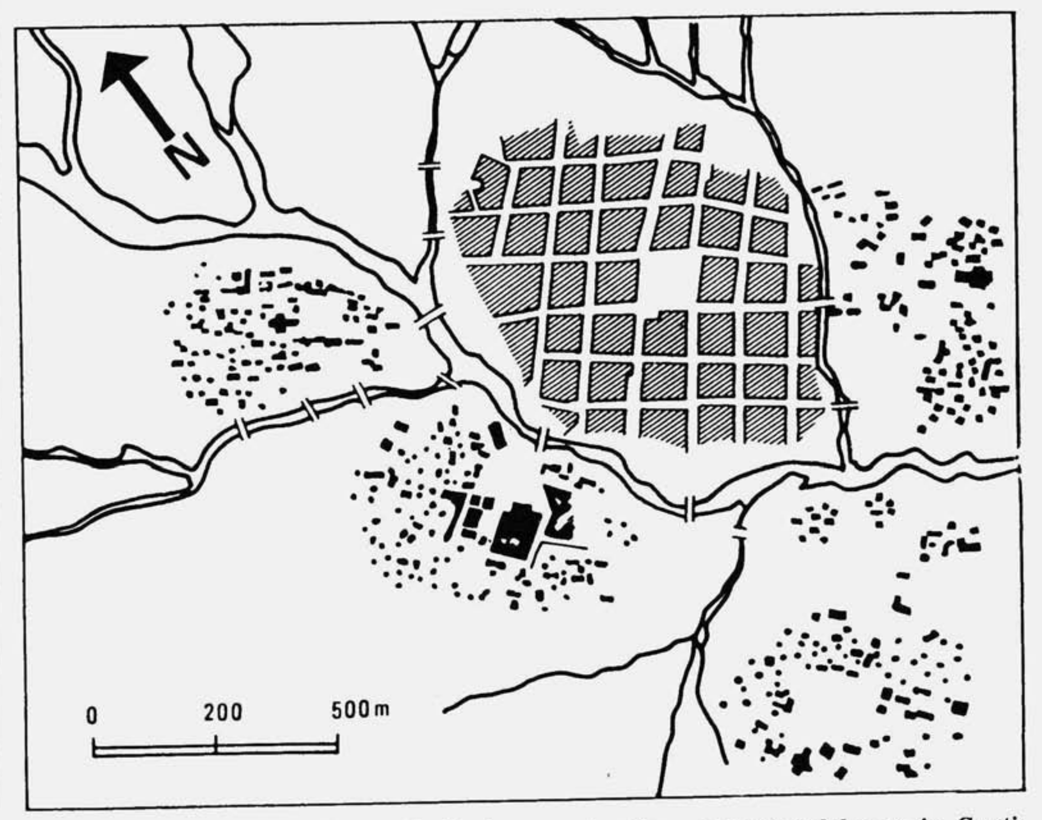
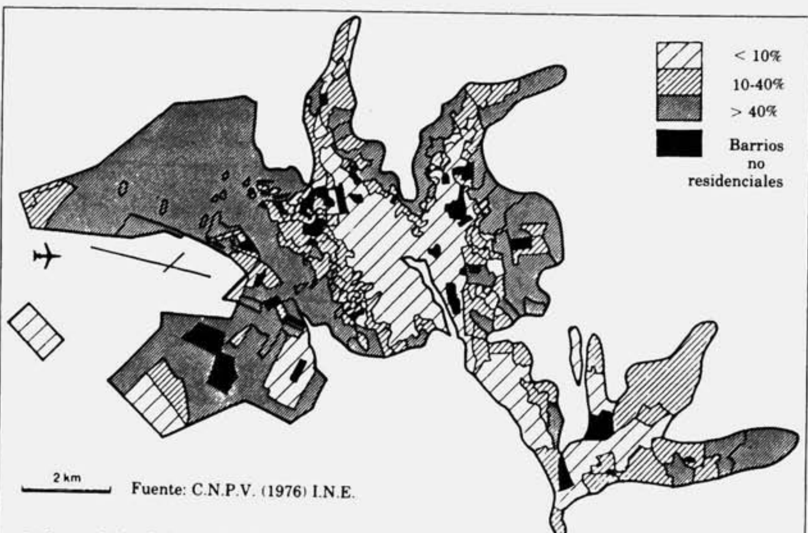


Figura No. 3A.— Modelo Centro/Periferia, organización segregativa del espacio. Continuidad en La Paz: Raíces históricas.

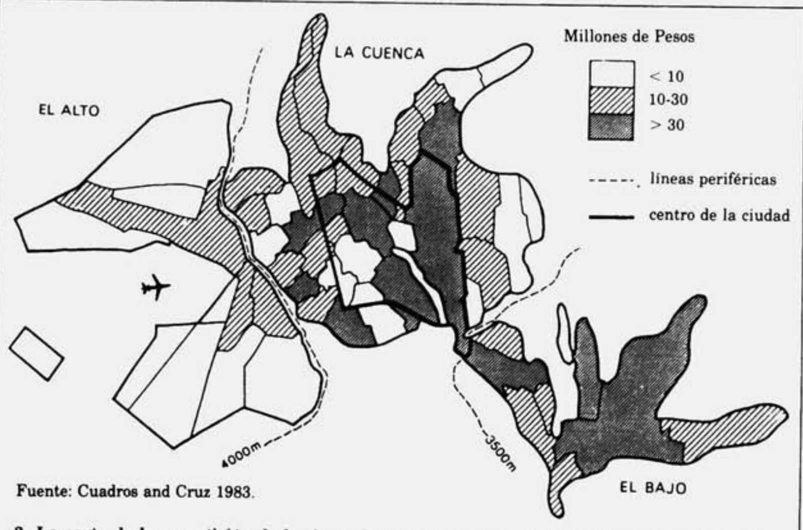
Esquema de la ciudad de La Paz en el siglo XVI: damero central de la ciudad de los españoles y barrios periféricos indígenas alrededor de la iglesia y de la plaza.

* Fuente: Gisbert, T.; De Meza, J.: **Arquitectura Andina, Historia y Análisis 1530-1830,** Emb. de España en Bolivia, La Paz, 1985.

Figura No. 3B.— Modelo Centro/Periferia, organización segregativa del espacio. Continuidad en La Paz: Expresión contemporánea.



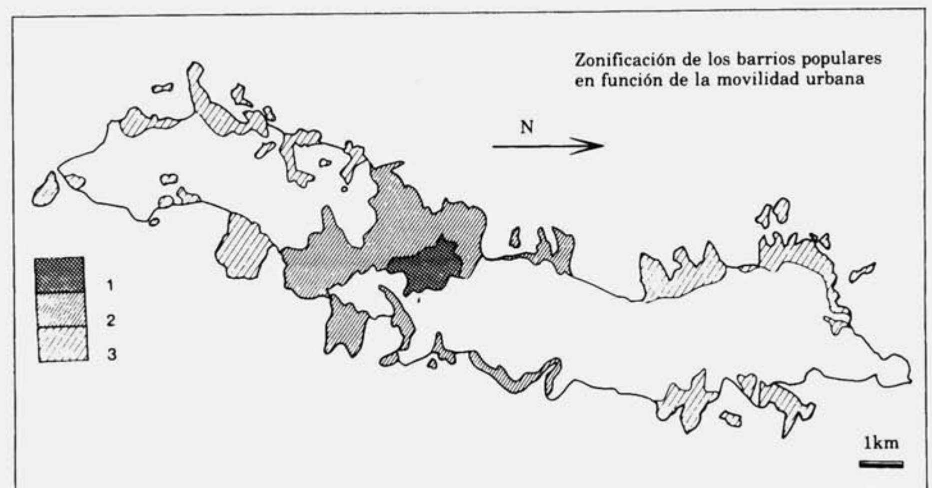
1. Repartición de las viviendas peor equipadas, en porcentaje del total de viviendas. Distribución periférica de los tugurios en el altiplano (El Alto), en lo alto de las vertientes de la cuenca de La Paz (La Cuenca) y en las orillas de los barrios residenciales del valle bajo (El Bajo).



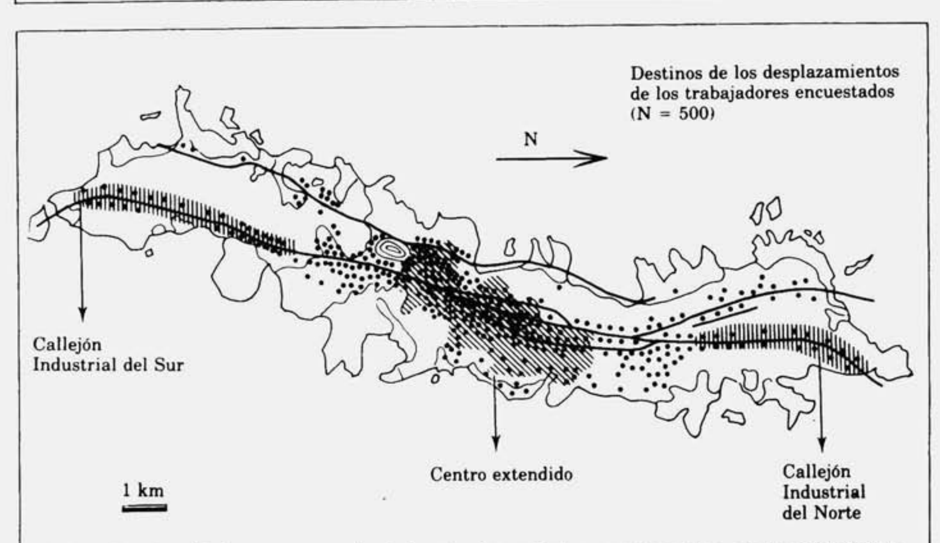
2. La carta de la repartición de las inversiones municipales, verdadero negativo de la anterior, revela los privilegios del centro de la ciudad y de los barrios residenciales de las élites en materia de equipos. (1976-1982).

* Fuente: Van Lindert, P.: "Collective consumption and the state in La Paz, Bolivia". **Bol. de Est. Lat. y del Caribe**, 1986 (41).

Figura No. 4.— Modelo Centro/Periferia: Barrios populares y desplazamiento de los trabajadores en Quito.



1. Repartición de los barrios populares según su ubicación en el área urbanizada: centro histórico tugurizado (1), barrios pericentrales (2), barrios periféricos (3).



2. Los destinos de la gran mayoría de los desplazamientos corresponden al eje central de la metrópoli quiteña, materializado por avenidas de rumbo meridiano; aparecen las principales zonas de actividad: el centro extendido y las áreas industriales, a lo largo de los tramos sur y norte de la carretera panamericana.

* Fuente: Centro de Investigaciones CIUDAD, **La movilidad urbana de los trabajadores de Quito. Encuestas 1983.**

En resumidas cuentas, la dicotomía espacial metropolitana es reveladora de dos dinámicas de urbanización: una, reglamentada y reglamentaria, en que el marco urbanizado y edificado precede la instalación del habitante de la ciudad; la otra, autónoma e informal -lo que no excluye en absoluto el orden y la organización- en que la instalación del habitante precede al marco urbanizado cuyo acondicionamiento requiere largos años; esta dicotomía no excluye de ninguna manera la interpenetración aleatoria de los dos espacios producidos.

Entre ambas zonas, la zona de contacto puede corresponder ora a una línea precisa de ruptura (gran eje de circulación, accidente topográfico...) ora, lo más frecuente, a una zona de transición rápida caracterizada por la variación acelerada de ciertos gradientes como la densidad, el estado o el valor del patrimonio inmobiliario, el uso del suelo. Se pueden observar allí fenómenos de metamorfismo de contacto a través de la implantación de algunos programas de hábitat social y de ciertas instalaciones: centros comerciales, ferias, establecimientos de enseñanza pública secundaria o universitaria, estadios, coliseos y espacios de recreación popular. La interconexión entre los sistemas de circulación de la periferia popular y los de los otros sectores residenciales se establece muchas veces en la proximidad de dicha zona de contacto, constituyendo otros tantos efectos de sinapsis cuyo control, eminentemente estratégico, no es inocente.

3. Al proceso de desplazamiento de dominante monodireccional de las funciones de centralidad, corresponde un **modelo de eje con nudos jerarquizados.** El desarrollo sectorial de los barrios de las clases dominantes precede y generalmente orienta un deslizamiento progresivo de las funciones terciarias superiores, a partir del centro de negocios más antiguo. Inmuebles de oficinas, actividades comerciales de nivel superior, bancos, sedes sociales, grandes hoteles, se multiplican a lo largo de un eje principal y se reagrupan en zonas de densidad variable, que constituyen otros tantos nudos de actividad, a la vez **proyección** y **reproducción** más o menos completa y competitiva del primer centro de negocios que colinda con el centro histórico propiamente tal o se

superpone parcialmente a él. La existencia de esta línea dorsal polinuclear de actividades terciarias superiores, en el corazón de los espacios residenciales privilegiados, combina para las élites urbanas, las ventajas de la suburbanidad y de la centralidad.

4. Los principales ejes de circulación introducen un **modelo en franjas** de organización del espacio, tanto más marcado en la localización de las actividades productivas -especialmente secundarias- y en la de ciertos servicios urbanos, cuanto que los equipos de infraestructuras de la aglomeración son globalmente insuficientes, en particular en las áreas periféricas populares.

Bibliografía limitada al tema de la modelización. Acápite II.

- Sobre la modelización

BRUNET, R. "La carte et les modèles" en: **La carte, mode d'emploi.** FAYARD/RECLUS, París, 1987, pp. 188-222.

CHAMUSSY, H. "Production d'espace et système spatial" en: **Espaces, jeux et enjeux.** FAYARD/Fondation Diderot, París, 1986, pp. 193-201.

Mappemonde 1986 (4): **Chorèmes et Modèles.** GIP RECLUS, Montpellier.

- Sobre las ciudades latinoamericanas

BÄHR, J.; MERTINS, G. "Idealschema der sozialräumlichen Differenzierung lateinamerikanischer Grosstädte", **Geographische Zeitschrift** (1), 1981, pp. 1-33.

Versión resumida: "Un modelo de la diferenciación socio-espacial de las metrópolis de América latina" en: **Revista Geográfica,** México 1983 (98), pp. 23-29.

GRIFFIN, E.; FORD, L. "A model of Latin American City structure", **Geographical Review** (70-4), 1980, pp. 397-422.

WILHELMY, H.; BOSDORF, A. "Modelle der Südamerikanischen Stadt", en: **Die Stadt Südamerikas** (teil 1. **Wesen und Wandel,** Gebrüder Borntraeger, Berlin, Stuttgart, 1984, pp. 181-190.

CIUDADES DE LOS ANDES

Visión histórica y contemporánea

Eduardo Kingman Garcés
Compilador

Xavier Albó
Teófilo Altamirano
Carlos Contreras
Jean Paul Deler
Carlos Iván Degregori
Miguel Glave
Ana María Goetschel
Jürgen Golte
Hernán Ibarra
Thierry Saignes
Frank Salomon
Humberto Solares
Rosemarie Terán





CIUDADES DE LOS ANDES
visión histórica y contemporánea

Compilador: Eduardo Kingman G.
Primera Edición: CIUDAD, 1992

Quito, Ecuador, 1992

Portada: CIUDAD

Este libro corresponde al tomo nº. 72 de la serie: " Travaux de l' Institut Français d' Études Andines ", ISSN : 0768 - 424x

307.76	Kingman Garcés, Eduardo
K.927C	Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea. CIUDAD. Quito, 1992, 480 p. /HISTORIA // CIUDADES // GRUPOS ETNICOS // CAMPESINOS // AMERICA LATINA/.

INDICE

PRIMERA PARTE

SEGUNDA PARTE

TERCERA PARTE

Bases étnicas y sociales para la participación Aymara en Bolivia*
La fuerza histórica del campesinado

Xavier Albó
La Paz, 1986
CERES

En la organización social, las formas de participación y el sistema de valores de estos campesinos periféricos en Valles y Yungas, las tradiciones culturales aymaras que habíamos señalado para el Altiplano, están presentes, pero con mucha menos fuerza. Casi no hay aynuqas, por ejemplo. En realidad, es probable que nunca hayan tenido los esquemas tradicionales al mismo nivel que en la Puna, por las circunstancias que aquí hemos descrito brevemente. Pero además, en las últimas décadas la gradual inserción en una economía de mercado ha modificado sustancialmente las necesidades. Lo que de hecho ha sucedido y sigue sucediendo es un aumento del sentido individualista de cada productor.

Con todo, dos circunstancias han provocado nuevas fuentes de solidaridad y una motivación para organizaciones campesinas más fuertes: la primera válida para los nuevos colonizadores, es el conjunto de necesidades especiales compartidas que acompañan al asentamiento

---

* Tomado del libro: La fuerza histórica del campesinado, de Fernando Calderón y Jorge Dendler (Compiladores), UNRISD-CERES, La Paz, 1986.

en una nueva región, especialmente al nivel de infraestructura (caminos, puentes, etc.). Los colonizadores de la encuesta de Caranavi, por ejemplo, llegan a emplear un promedio de veintidos jornales anuales en trabajos comunales, llegando en proyectos especiales a dedicar hasta cien jornales. Es también frecuente que en los momentos iniciales grupos de campesinos se unan en "cooperativas" para lograr la tierra en forma conjunta. Pero este sentido solidario va disminuyendo notablemente a medida que se van resolviendo estas necesidades elementales.

La segunda fuente nueva de solidaridad es toda la problemática de comercialización de los productos para el mercado, y la subsiguiente lucha frente a comerciantes e intermediarios. Pero hasta el presente, fuera de momentos de crisis, esta es una motivación más potencial que real para aglutinar de hecho a los agricultores aymaras que producen para el mercado. En la práctica el proceso individualizador es más fuerte.

AYMARAS Y URBANIZACION

1. El aymara en la ciudad

Las variaciones ecológicas y económicas en el campo no agotan las diversificaciones existentes dentro de la nación aymara. Hay otro sector minoritario pero de mucha importancia e influencia que ya ha adquirido características urbanas. Este se encuentra actualmente en la ciudad capital de La Paz, y en menor grado en la de Oruro. Pero participan también de características aymaras urbanas otros pequeños grupos en los pueblos nucleados tradicionales, en las minas, y también algunos aymaras pasados a profesiones urbanas o semi-urbanas como el magisterio o el comercio, aunque pasen buena parte de su tiempo en el campo.

1.1 Orígenes y evolución

El fenómeno de creación de una variante urbana de la cultura y sociedad aymara no es nuevo. Se remonta en realidad a la época colonial. Limitándonos por el momento a la ciudad de La Paz, Saignes (1978) ha

señalado la coexistencia de La Paz (la ciudad española) y de Chukiyawu (la ciudad india) ya en el siglo XVI. Y esta dualidad dialéctica dentro de la capital del país persiste hasta el día de hoy, según muestran Buechler (1980) y Schoop (1981). Nosotros mismos hemos considerado que este fenómeno era lo suficientemente importante como para dedicarle una investigación específica que hemos titulado **Chukiyawu, la cara aymara de La Paz** (Albó, Greaves y Sandoval 1981-1983).

En sus orígenes esta presencia aymara en la ciudad fue el resultado de dos factores: el yanaconaje y el mestizaje. Por el primero, hubo un número creciente de indios (aymaras o quechuas) que fueron abandonando sus tierras comunales, en parte para escapar de la mit'a minera y en parte porque los españoles esperaban y exigían sus servicios en la ciudad. Estos primeros migrantes se fueron estableciendo en "parroquias de indios" especialmente establecidas para ellos en la periferia de la ciudad colonial o también directamente en las casas de españoles y criollos, como parte de la servidumbre. En forma simultánea se fue produciendo el proceso de mestizaje de español e india, que a su vez fue creando una compleja estratificación social basada en ciertos niveles (frecuentemente ficticios) de pureza de sangre. En los niveles inferiores de estos grupos intermedios, persistió una variante sociocultural urbana de lo aymara. En tiempos más recientes, a este núcleo aymara urbano se han ido agregando otros dos. El primero, como resultado de la creciente incorporación de las comunidades aymaras colindantes a la masa urbana edificada. Los aymaras de dichas comunidades habían estado ligados desde antiguo de forma particular a la ciudad, especialmente a través de la venta de sus productos agropecuarios, y habían ido desarrollando una simbiosis particular entre lo urbano y lo rural, lo aymara y lo criollo. Según Buechler (1980), varios de los rasgos de la variante urbana de la cultura aymara tienen ahí su origen. El segundo grupo, que en el momento actual forma por mucho el sector más importante de todos, es el formado por la migración rural a la ciudad. Dentro de él, la inmensa mayoría proviene del Altiplano tradicional. el proceso es también antiguo, pero se aceleró notablemente a partir de la Reforma Agraria. Actualmente en esta

ciudad de unos 900.000 habitantes, uno de cada cuatro ha nacido en el resto del departamento, especialmente en el Altiplano aymara; y en el conjunto de la ciudad hay un 48% que sabe hablar aymara. Los aymaras inmigrados a la ciudad forman un grupo social claramente identificado como tal y que recibe dentro de todo el mundo aymara el nombre específico de los "residentes".

1.2 Características

Al nivel económico, la mayoría de estos aymaras urbanos ha generado sus propios puestos de trabajo en pequeñas empresas de tipo familiar o cuasi-familiar, dedicadas ante todo al sector artesanal y en segundo lugar, al sector servicios (comercio minorista y comidas). El resto está en los niveles más bajos del trabajo asalariado urbano, especialmente en la construcción y en menor grado, en servicios tanto privados como estatales en niveles como mozos, mensajeros o guardias de tránsito. Un grupo minúsculo ha alcanzado el nivel profesional, especialmente como profesores. Las mujeres están en el servicio doméstico si son jóvenes solteras o en el comercio y empresas familiares artesanales si ya son casadas, aunque en este último caso prevalecen las que se dedican sólo al hogar.

En lo social, el equilibrio entre solidaridad y faccionalismo, que caracterizaba la tradicional organización aymara del Altiplano, cede definitivamente a favor de los afanes individuales poco coordinados. Hay en la ciudad numerosas organizaciones de gremios artesanales, de comerciantes minoristas, juntas vecinales para cada barrio y hasta centros para residentes ex-campesinos procedentes de un determinado lugar. Pero todo este conjunto forma un mosaico de grupos coordinados, y un número notable de individuos siguen lanzados a su propia suerte prácticamente sin ningún apoyo organizativo.

En cuanto a las actitudes de estos aymaras urbanos, hay tres elementos que deben ser tenidos en cuenta: la preexistencia de una variante cultural aymara dentro de la ciudad; la tendencia general de todo el

grupo hacia un constante ascenso social; y el rechazo que sufren por parte de los grupos urbanos más convencionales.

a) La cultura aymara urbana previa

La preexistencia de una variante aymara urbana se remonta a los tiempos coloniales, como ya hemos explicado. Esta variante ha desarrollado una serie de rasgos propios, que señalan ajustes al medio y a las exigencias urbanas. Pero su mera existencia facilita notablemente la entrada y adaptación de los nuevos migrantes aymaras de origen campesino en la ciudad. A su vez, este flujo permanente de nuevos aymaras facilita la persistencia misma de Chukiyawu en medio de La Paz. Lo criollo y cosmopolita, junto con lo aymara, van formando como dos caras dialécticas de la capital del país, sin que ninguna de las dos dimensiones llegue a absorber totalmente a la otra, aunque siempre con una clara dependencia de Chukiyawu con relación a La Paz.

b) El ascenso social

Una característica general de todo este mundo aymara urbano es su tendencia hacia un constante ascenso social. Uno de los rasgos más típicos de la variante urbana es su capacidad de asimilación de nuevas maneras urbanas, sin dejar de aparecer a los ojos del observador como un mundo "aymara". Visto desde una perspectiva global, se trata quizás de ascensos mínimos. Pero dentro del grupo, hay un gran énfasis por subrayar tales ascensos y también las diferenciaciones sociales que así se van formando. Ello se manifiesta en el vocabulario, en matices de indumentaria, y sobre todo, en las simbolizaciones explícitas e implícitas que acompañan toda reunión social y toda fiesta. Como resultado, el aymara urbano por el mero hecho de haberse introducido en este mundo citadino ya se siente superior a sus hermanos dejados en el campo. La mayoría ya se siente de "clase media" (sea cual fuere su ocupación en la ciudad), muchas veces simplemente porque ya tiene los servicios urbanos, porque ya tiene acceso regular a dinero en efectivo y porque ya sabe castellano y se ha "civilizado".

c) El rechazo

En tercer lugar, influye otro elemento: el rechazo que sufren estos aymaras urbanos por parte de los grupos citadinos más convencionales. Por una parte, este rechazo lleva a la mayoría de los inmigrantes a intentar imitar en todo lo posible las maneras urbanas no aymaras. Intentan dejar de ser lo que son y asimilarse en todo a la ciudad. Pero al menos la primera generación de migrantes (una primera generación que siempre se sigue renovando) no suele tener éxito en este intento. La ciudad occidental los rechaza. Lo hemos visto ya al nivel de empleo, en el que el inmigrante tiene que acabar por establecer su propia empresa familiar "al estilo campesino". Pero el rechazo se extiende a otros niveles sociales y culturales como consecuencia del apellido, del inadecuado manejo del castellano, de la insuficiente capacitación profesional, de la desconfianza entre los dos mundos, etc. Y este rechazo aumenta más aún la inestabilidad inicial.

Todo ello desarrolla en muchos inmigrantes aymaras un sentimiento de inseguridad y de actitudes ambiguas, que llevan a su vez a conflictos y complejos internos: surgen contrastes entre lo que se es y lo que se desearía ser; entre lo que se hace; entre lo que se desearía y lo que afectiva y efectivamente se desea. Este aymara establecido en la ciudad se siente indudablemente superior con relación a los que se quedaron en el campo. Pero al mismo tiempo, se siente tratado como inferior por parte de la sociedad urbana dominante. Aunque él ya no se siente "indio", incluso en la ciudad sigue sintiéndose amenazado por los q'ara y se siente distinto de ellos. Los campesinos quizás empezarán a tratarle a él mismo como a q'ara, lo cual en cierta forma hasta le halagará. Pero en realidad, él también rechaza a los estamentos superiores de la ciudad, con este mismo concepto.

La situación del residente en realidad es sumamente ambigua, porque al mismo tiempo que rechaza a estos grupos más urbanos incluso en forma agresiva y llena de resentimientos, cada vez se apoya más en ellos. Lo que en el campo era sólo una válvula de escape para algunos, en el

aymara llegado a la ciudad es un camino cada vez más regular. El aymara urbano desea establecer cada vez más y más lazos con los grupos poderosos de la ciudad para irse abriendo camino en ella. Busca padrinazgos que puedan ayudarle a él o que por lo menos faciliten el avance de sus hijos. Rechaza y al mismo tiempo se arrima. Pero es difícil predecir cuál de los dos elementos tendrá más fuerza en un momento dado. El mismo aymara urbano que practica este doble juego encontraría dificultad en predecirlo. Sigue cabalgando entre dos mundos.

1.3 Relación con el campo

Un resultado de especial interés para nuestro estudio dentro de esta situación ambigua, es la actitud particular que toman estos residentes con relación al campo del que procedieron. En muchos casos, esta relación residente/campo es frecuente e importante supuesta la cercanía física existente entre la ciudad de La Paz y su campo aymara. La raíz que explica la actitud particular que pueda desarrollar el residente frente a este campo es la conjunción entre el afán de ascenso en status y el rechazo sufrido en la ciudad. El resultado es que el residente se vuelca entonces más fácilmente hacia el campo, no necesariamente por motivos económicos, pero sí al menos para lograr ahí el reconocimiento social que la ciudad como conjunto no le brinda.

En ambos casos, el residente procurará sacar ventaja de su situación puente. Jugará al mismo tiempo con su íntimo conocimiento del mundo aymara rural y con su mayor conocimiento de las particularidades de la ciudad y de los grupos dominantes. Para lograr el reconocimiento social que la ciudad le niega. Y quizás también para medrar económicamente, el residente funcionará pues como intermediario frente a un campesino que a fin de cuentas también necesita de la ciudad. Y de paso, ratificará su ascenso y su mayor status, siquiera frente a estos campesinos que ciertamente lo apreciarán. Esta mediación puede ocurrir a todo nivel, al económico, al social, al político o al cultural. El residente ayudará a campesinos en sus trámites o les dará consejos o les conseguirá productos de la ciudad.

Pero aquí debemos dis tinguir dos situaciones. La actitud del residente tiene tonos distintos si la relación se establece con campesinos de su propio lugar de origen o con los de otras partes. En este último caso, es más probable que prevalezca el sentimiento de superioridad hasta el punto de llegar a crear claras relaciones de abuso y explotación. Es lo quesucede, por ejemplo, en muchos comerciantes, transportistas o policías de origen campesino. En cambio, en el propio lugar de origen la actitud del residente será más medida. La superioridad de status e incluso el medro económico, irán revestidos de toda una retórica de solidaridad y ayuda entre paisanos. El residente aparecerá ante todo como el gran colaborador, el padrino de sus paisanos. A fin de cuentas son hermanos. Además, un residente nunca acaba de descartar la posibilidad de su eventual retorno al campo.

Estas características son de suma importancia para el estudio de movimientos campesinos. Especialmente a partir de la Reforma Agraria, se puede afirmar que entre los líderes de los diversos movimientos campesinos hay una proporción importante formada por residentes o ex-residentes.

2. Otros aymaras de orientación urbana

Para tener la imagen cabal de toda la diversidad social aymara dentro de Bolivia, debemos aludir brevemente a otros grupos muy minoritarios de aymaras también con orientación urbana, a pesar de que no viven en la ciudad de La Paz. Son los siguientes:

2.1 Aymaras en la ciudad de Oruro

Según el censo de 1976 en esta ciudad, que entonces tenía 124.000 habitantes, había un 19% que sabía aymara; de ellos, más de la mitad eran trilingües en castellano, aymara y quechua; todos los demás eran bilingües. La alta incidencia del trilingüismo con quecha indica, con todo, el carácter más recesivo que tiene lo aymara en la parte central y sur del Altiplano, donde durante siglos el quechua ha ido avanzando su

frontera lingüística, penetrando desde el Este y a través de las migraciones cochabambinas hacia las minas (Albó 1980). Estos residentes tienen características semejantes a las que hemos señalado para los de la ciudad de La Paz. En el campo altiplánico del sector urureño hay mucha menos agricultura que en La Paz, por su clima continental más extremo. Ello origina muchos más movimientos migratorios temporales de los aymaras incluso a Chile. Por lo mismo, han aprendido casi dos o tres lenguas, especialmente los varones.

2.2 Aymaras vecinos de pueblo

Históricamente, muchos pueblos y actuales capitales de provincia tienen su origen en las reducciones de indios que ordenó el virrey Toledo a fines del siglo XVI. Pero estos pueblos se convirtieron también en la cabecera de los puestos de autoridad y servicios de los españoles. Allí tenían su sede el corregidor, el cura, los principales comerciantes, etc. De esta forma, los pueblos fueron adquiriendo una imagen y sobre todo, una identidad más cercana a lo español que a lo indio. De hecho, los aymaras campesinos han tendido a considerar a los vecinos de pueblo como **misti q'ara**, éstos se han sentido ligados a lo español y criollo y han procurado distinguirse claramente de "la indiada". En este sentido social hay una notable barrera entre aymaras y vecinos de pueblo.

Sin embargo, como Barstow (1979) ha notado recientemente en su tesis sobre Carabuco, en realidad muchos vecinos de pueblo viven también dentro de patrones culturales aymaras; casi todos ellos saben aymara y muchos de ellos lo utilizan incluso habitualmente en su casa. En este sentido, en bastantes partes los vecinos son como una clase alta rural dentro del mundo aymara.

Esta situación se ha fortalecido desde la Reforma Agraria de 1953, con la emigración casi masiva de los vecinos más prominentemente identificados con la sociedad dominante, establecidos ahora en la ciudad o incluso en el extranjero. Además, en pueblos más importantes hubo y hay (mucho más ahora) un importante componente de ex-campesinos,

llamados en algunos lugares "obreros" dedicados al comercio o actividades artesanales, mucho más identificados con todo lo aymara y claramente diferenciados de la clase dominante local conformada por los "vecinos", propiamente dichos. En algunos pueblos del sector orureño se podría afirmar incluso que no llega a haber vecinos propiamente dichos, pues sus habitantes alternan su vida en el pueblo y en las estancias o ayllus del contorno. Finalmente, en casi todo el Altiplano, como resultado de la Reforma Agraria han surgido pueblos nuevos, habitados sobre todo por campesinos del contorno (Preston 1978).

Por todo ello, es también posible hablar de aymaras de pueblo. Con todos éstos, en mayor o menor grado van sufriendo un proceso de distanciamiento con relación al campo circundante, por su nuevo lugar de residente, sus ocupaciones muchas veces no agrícolas y por sus mayores relaciones con la ciudad. Su relación directa de explotación (tal vez"paternal") con respecto al campo circundante es también más directa que la de los residentes de la ciudad.

2.3 Los mineros

En una región salpicada de minas de todo tamaño, como es la Puna Andina, es de esperar una relación entre el aymara y las minas. Como ya hemos mencionado en otras páginas, esta relación era lo más habitual en el sistema español de reclutar la mano de obra minera a través del trabajo obligatorio de la mit'a, impuesto a todos los ayllus como condición para reconocerles su derecho sobre tierras. Por consiguiente, en toda la época colonial los aymaras de las comunidades originarias, que eran la mayoría, eran automáticamente agricultores y mineros a tiempo parcial.

Pese a esta larga tradición, el aymara actual es más bien reacio a convertirse en minero. En ciertas regiones, como el Norte de Potosí, que habían estado aún más ligadas al Cerro Rico de Potosí y que están actualmente al lado mismo del Distrito Minero más importante, rehuyen

a hacerse mineros, prefieren viajar muchas jornadas para trabajar como agricultores en otras regiones.

Sin embargo, hay también muchos mineros de origen campesino aymara. Este tipo de trabajo es muchas veces el que se tiene más a mano cuando escasean las tierras o se necesita plata para algún gasto extraordinario. La mayoría de aymaras prefieren en estos casos ligarse sólo temporalmente con una mina, para retornar a sus actividades agrícolas. Por ejemplo, trabajan en una mina chica que cierra o abre según las cotizaciones internacionales del mineral o como **makipura** (peón eventual) en una mina más grande. En regiones más llenas de minas, como toda la Cordillera del Kimsa Cruz, es también corriente que campesinos de las comunidades cercanas pasen varios años en la mina para invertir después sus ahorros en la agricultura, por ejemplo para comprar herramientas o yuntas. Pero en todos estos casos, las condiciones "urbanas" del trabajo son relativamente pocas. Ciertamente son menos urbanas que las de los mineros con contrato fijo en una empresa grande. Dentro del área aymara hay varias de estas empresas grandes estatales (como Corocoro o Colquiri) o privadas (como Ch'ojilla). Pero en estos casos, es frecuente encontrar a obreros de origen no-aymara, provenientes quizás de la ciudad o de otras empresas. Y los aymaras que hay en ellas concontrato fijo más fácilmente han cambiado sus hábitos culturales. Ya no se sienten tanto aymaras sino mineros, es decir, obreros y proletarios modernos. La identidad ocupacional/social pasa por encima de la identidad basada en el origen étnico/cultural.

2.4 Otros aymaras no-agricultores

Hay finalmente otros grupos minoritarios de aymaras que, sin vivir habitualmente en las ciudades, han adquirido ciertas ocupaciones o profesiones que los separan del aymara campesino y agricultor. En muchos casos, este cambio ocupacional les lleva a la adquisición de nuevos hábitos más cercanos a los del mundo urbano. Muchos de ellos han pasado, además, etapas viviendo en la misma ciudad.

El caso más típico es el del profesor rural. En la zona rural aymara muchos de ellos, prácticamente todos varones, son de origen rural y mantienen vínculos con sus lugares de origen, donde van a pasar las vacaciones. En este sentido, siguen siendo y considerándose aymaras y tienen incluso ciertas ventajas de liderazgo. Sin embargo, debido a su propio ascenso y sobre todo al tipo de indoctrinamiento que han recibido en la escuela normal y en la praxis diaria con sus colegas, es corriente que muchos de estos profesores adquieran simultáneamente actitudes de rechazo de los aymara. A la larga se suele imponer también en su espíritu de cuerpo, más que su identidad étnica y cultural. Pero hay importantes casos excepcionales. Entonces, la mayor formación y experiencia adquiridas en el magisterio, pueden ser factores importantes para que estos maestros lleguen a desempeñar papeles de liderazgo.

En menor grado, viven también una actitud ambigua otros aymaras que siguen por el campo en profesiones no agrícolas. Por ejemplo, algunos ingenieros agrónomos, sanitarios, ciertos pastores evangelistas de mayor rango o incluso comerciantes y camioneros. Casi todos ellos dan importancia al uso de símbolos que los diferencian inmediatamente de los aymaras agricultores. Por ejemplo, llegar con un periódico (aunque sea retrasado), usar un maletín "James Bond" o un sombrero de alas anchas. Tras esta primera afirmación de mayor status, semejante a la que también buscan los residentes, puede haber toda una gama de actitudes, desde el mantenimiento de formas y amistades muy aymaras hasta rompimientos más fuertes. Este último caso es frecuente, por ejemplo, en policías, sobre todo si están de servicio lejos de su propia comunidad. Pero en menor omayor grado se da también en otros casos, y sobre todo en el tipo de opciones que estos aymaras no-agricultores hacen con relación al futuro de sus hijos[1].

1. En otro trabajo, llamado Khitipx tansa, quiénes somos (Albó 1979) hemos ahondado más el tema de la identidad del aymara, de acuerdo a su posición social y ocupacional. Remitimos a él para mayores detalles.

Referencias bibliográficas

ALBO, Xavier. Lengua y sociedad en Bolivia. La Paz: Instituto Nacional de Estadística. 1980.

ALBO, GREAVES y SANDOVAL. Chukiyawu, la cara aymara de la Paz. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, CIPCA, 3 Vols. 1981-3.

BARSTOW REAN R. An Aymara class structure: town and community in Cabuco". Tesis doctoral de Antropología, University of Chicago. 1979.

BUECHLER HANS C. The masked media: Aymarafiestass and social integration in the Bolivian highlands. La Haya: Mouton. 1980.

PRESTON, David. Farmers and towns: rural-urban relations in highland Bolivia. Norwich, Inglaterra: Geo Books. 1978.

Migración y estrategias de supervivencia de origen rural entre los campesinos de la ciudad*

Teófilo Altamirano

En este trabajo el profesor Teófilo Altamirano presenta los problemas teóricos y factuales que plantea la masiva migración campesina a la ciudad de Lima.

1. Introducción

Uno de los temas que está cobrando mayor auge en las discusiones estos últimos años en las Ciencias Sociales es sobre lo que se ha denominado "Estrategias de Supervivencia"[1]. Su reciente incorporación como parte de los debates hace que el concepto mismo esté en permanente perfeccionamiento y redefinición. Cuando se habla de "Estrategias de Supervivencia", se está haciendo mención explícita a las formas y modos de cómo, cuándo, por qué y para qué los sectores pauperizados, tanto del campo como las ciudades, resuelven sus problemas

* Tomado de Separata de: "Anthropologica", del Departamento de Ciencias Sociales. Vol. 1, No.1, 1983. Pontificia Universidad Católica del Perú.

1. Para mayor precisión sobre sus alcances y limitaciones teóricas y metodológicas, ver: Demografía y Economía, Revista del PISPAL, 981.

existenciales, diariamente. Algunos autores[2], señalan que el concepto de referencia no debe aplicarse solamente a los pobres, sino también a otros grupos sociales, en la medida que los problemas existenciales gravitan sobre todos los sectores. Sin embargo, en este trabajo queremos delimitar nuestra unidad social de análisis básicamente a los migrantes pobres en las ciudades.

El problema no es tanto el uso del concepto, o la búsqueda de definiciones, porque podemos encontrar tantas definiciones como autores existen. Lo significativo y trascendente, es su alcance como categoría operacional y analítica; además, su objeto de estudio, que, en este caso, se nutre de la misma realidad y va hacia ella.

El presente artículo[3], tiene como objetivo básico el de examinar aspectos que dentro de las investigaciones, particularmente sobre la situación de los migrantes campesinos en la ciudad, han sido poco desarrollados. Me refiero concretamente a la existencia de ciertos recursos sociales, culturales e ideológicos de origen rural, que son puestos en práctica por los campesinos cuando éstos tienen que enfrentar una serie de presiones, ya sea al nivel individual, familiar o grupal.

No se hace mención explícita a lo que llamaríamos satisfactores de origen urbano, como son: las oportunidades de empleo, ya sea en el sector formal o informal de la economía urbana; la asistencia del Estado y las organizaciones privadas en torno a programas de vivienda, salud, educación y recreación, transportes, etc. El hecho de no examinar

---

2. Ver: A. Barsotti, p. 169, op. cit.
3. Las proposiciones que se desarrollan a lo largo del trabajo han sido elaboradas en base a dos estudios complementarios, desarrollados desde 1976 hasta la fecha. Los resultados están contenidos en: **Regional Commitment and Political Involment Amongst Migrants in Peru. The Case of Regional Associations.** Ph. D. Thesis University of Durham, Departament of Antropology, 1980; y **Migración de Retorno y los cambios Sociales y Demográficos Cualitativos en Dos Areas de la Sierra Sur del Perú.** Informe presentado al PISPAL, 1982.

estos componentes, no implica evasión, sino un reconocimiento de su necesaria inclusión para la comprensión global de nuestra preocupación central: la determinación de las distintas estrategias de supervivencia de campesinos en la ciudad. En un trabajo próximo, se tratará de integrar tanto los satisfactores de origen rural, como los de origen urbano.

Las dos investigaciones que dieron origen a este trabajo tuvieron como objetivos los siguientes: determinar, por un lado, las condiciones estructurales de carácter regional y local que permitieron la migración de campesinos de dos valles de la sierra peruana (Pampas y Mantaro) hacia un centro común, la ciudad de Lima; y analizar la formación y desarrollo de asociaciones regionales entre estos migrantes, y los roles que han jugado desde su surgimiento hasta la fecha, respecto a los migrantes en Lima y respecto a sus lugares de procedencia. Por otro lado, determinar las razones de las migraciones de retorno de los migrantes hacia sus respectivas regiones y localidades; analizar los efectos sociales, económicos y políticos que este proceso nuevo está generando en las estructuras regionales, locales y al nivel de la familia campesina.

A través de las dos investigaciones se descubrió la necesidad de dar una respuesta, al menos parcial, a una preocupación permanente que se podría sintetizar en la siguiente pregunta: ¿Cómo viven los migrantes campesinos en la ciudad? Si bien este artículo no pretende dar respuesta concreta a esta preocupación, tratará de valorar algunas alternativas básicas que los campesinos optan en la ciudad de Lima, para seguir sobreviviendo.

El artículo, orgánicamente, tiene tres partes mutuamente dependientes: la primera, se refiere a la caracterización del ámbito espacial (urbano, regional y local) en el que se desarrollan las migraciones internas. En esta sección, la familia aparece como el principal receptor y al mismo tiempo agente de cómo el ámbito espacial afecta a los migrantes.

La segunda, es una caracterización básica del universo ecológico y social inmediato en el que se desarrolla la vida del campesino en las ciudades.

La tercera, se desarrolla en base a las dos primeras, en donde se elabora una serie de proposiciones conceptuales en base a los resultados de investigaciones previas. Las proposiciones hacen mención a las distintas estrategias sociales, culturales, ideológicas y económicas de origen rural, a los que los migrantes campesinos acuden para seguir reproduciéndose social y biológicamente.

Dejo constancia de mi agradecimiento a mis estudiantes del Seminario Agrario del Post-grado de Antropología de la PUC: Manuela de la Peña, Carmen Salazar, Miriam Schneer, Ethel O'phelan y Enrique Espinosa, por las valiosas sugerencias que hicieron cuando se debatía este artículo como documento de trabajo en una de nuestras largas discusiones del tercer piso del edificio de Ciencias Sociales.

2. Dimensiones interdependientes

Las migraciones internas constituyen el más significativo componente en la dinámica del proceso e intercambio urbano-rural. La mayor parte del crecimiento demográfico, económico y político urbano es generado por los movimientos poblacionales. Más aún, si se considera a la migración como una respuesta social a las desigualdades que caracterizan al campo y a la ciudad, encontraremos que éstas son expresiones de los cambios sociales básicos que van transformando la naturaleza no solamente de las áreas urbanas, sino también de las áreas de donde provienen los migrantes y que en este caso son las áreas rurales.

Repetidamente se ha descrito y analizado la migración interna como respuesta a los factores centrífugos y centrípetos que ejercen los centros urbanos (Eisenstadt, 1953; Brody, 1969; Hoselitz, 1953; Germani, 1962). Consecuentemente, la migración es considerada como la expresión del intercambio entre las fuerzas de expulsión presente en las áreas rurales y las fuerzas de atracción y magnetismo presentes en los centros urbanos. En adición a estos argumentos, se ha planteado que la migración urbano-rural en los países del tercer mundo se realiza en función al incremento de la mano de obra creado por el crecimiento

industrial urbano (Quijano, 1968a; Margullis, 1967). Sin embargo, existen casos en que los movimientos poblacionales en otros países del tercer mundo se dan aún cuando las oportunidades de empleo son reducidos e incluso inexistentes. De esta manera, el estudio sobre migración interna no puede reducirse al problema estrictamente ocupacional. Lo que sí está presente en los movimientos migratorios es la combinación de fuerzas externas e internas en las cuales el peso de las primeras son más determinantes que las segundas. Más aún, podemos encontrar que en algunos casos, a pesar de que las condiciones internas son favorables, éstas no constituyen obstáculos a los procesos migracionales (Roberts, 1976, 1978; Germani, 1972; Isbell, 1973; Doughty, 1972).

Este tipo de argumentos, si bien son útiles para la descripción y el análisis de la migración, presentan el riesgo de simplificación y esquematización de estos procesos, que, por su misma naturaleza, son más complejos y variados. En adición, parece que este tipo de explicaciones pone excesivo énfasis en aspectos racionales y motivacionales, dejando de lado la complejidad de los desarrollos regionales y locales, los que afectan no solamente las condiciones contextuales de la migración, sino las decisiones individuales sobre distintas alternativas, al interior de las cuales la migración es una y como tal no es la única. Sin embargo, para fines del análisis macroscópico -para los que se requieren datos generales y agregados-, este modelo puede ser útil, pero de ninguna manera debe quedarse a este nivel.

Antes de entrar en la discusión del proceso de migración interna en sí misma, se debe tener en cuenta cuatro dimensiones interdependientes, en las cuales la migración se realiza; éstas son: la dimensión urbana, la dimensión regional, la dimensión local y la dimensión familiar.

2.1 La dimensión urbana

Esta dimensión no es una unidad aislada de las fuerzas externas que proceden de los países desarrollados (Castells, 1974; Quijano, 1968b;

Durand y Peláez, 1969) y de las fuerzas internas procedentes de la periferia. Cuando nos referimos a la dimensión urbana se trata básicamente de las ciudades o urbes, que por su ubicación administrativa, económica, social y política son considerados lugares centrales, en función al ejercicio dominante que ejercen sobre áreas que en este caso son rurales o dependientes. Su naturaleza jerárquica, centralidad y el poder económico y político, en suma, se convierten en los canales a través de los cuales, tanto la migración y la urbanización de migrantes se organizan y desarrollan.

Las fuerzas centrífugas (aquellas que se irradian del contexto urbano hacia la periferia) son los mecanismos a través de los cuales las organizaciones económicas y políticas localizadas en las ciudades extraen los excedentes de las áreas subordinadas, proceso que, a su vez, debilita las bases sociales y económicas de estas áreas. Estas relaciones desiguales entre el campo y la ciudad pueden manifestarse en la explotación de la mano de obra, llegando en algunos casos a la coerción. Este tipo de presión que ejerce el capitalismo basado en el desarrollo y el dominio de las ciudades sobre las áreas rurales, ha sido llamado por algunos autores como "colonialismo interno". Sobre el particular, John Walton (1977) sugiere que la expansión centrífuga que irradia la urbe en la periferia generalmente no ha contribuido a difundir los "milagros" de la modernización; por el contrario, lo que contribuye es a la constante dominación económica y control político y el consecuente debilitamiento de las áreas rurales.

La función centrípeta (fuerza de atracción que generan las ciudades) se refiere a la cualidad urbana de actuar como "mecanismo integrador" (Germani, 1967).

Estos mecanismos se podrían observar en tres campos importantes: primero, la absorción por la ciudad de las poblaciones desplazadas y desempleadas rurales. Segundo, el desarrollo de medios racionales de regulación que permitan la transición de las formas de producción basadas en la agricultura que caracteriza a áreas rurales, a otra de

carácter industrial propia de las ciudades. Tercero, proveer los mecanismos para el desarrollo individual y colectivo a través de la participación social, económica y política. Al mismo tiempo, la función centrípeta puede generar mecanismos de desintegración en las áreas de dondc proceden los migrantes. Este proceso, que es también llamado como proceso de descapitalización del campo, se manifiesta en la ruptura de las normas y la escala de valores que caracterizan a estas áreas. Sin embargo, este proceso no es homogéneo en todas las áreas rurales; mientras algunas entran en proceso de desintegración temprana, otras tardarán, e incluso, en algunos casos, estos procesos no serán notorios. Estos distintos matices nos indican que el proceso de la urbanización es selectivo y diferenciado. Es esta razón la que en parte afectará los proceso de urbanización de los migrantes; algunos de ellos se urbanizarán más tempranamente, otros tardarán y en algunos casos no llegarán a urbanizarse. Esto en la práctica, nos indica que a un proceso de migración a la ciudad no corresponde inmediatamente la urbanización del migrante. Además, sólo el análisis de las fuerzas centrípetas y centrífugas que operan sobre los migrantes, no será suficiente para analizar la migración y la situación del migrante. Es importante considerar al migrante no como un ente que responde mecánicamente a estas dos formas de presión, sino como individuos capaces de establecer redes sociales, económicas y políticas; además de racionalizar los efectos, riesgos e incertidumbres que todo proceso migracional exige (Altamirano, 1980; Long, 1973; Roberts, 1978).

2.2 La dimensión regional

La migración y la urbanización son procesos que no solamente afectan a las ciudades, sino también a las estructuras regionales. Una región puede definirse de distintas maneras: como unidad ecológica, económica, cultural y político-administrativa. En este caso, se entiende por región a un conjunto de relaciones sociales y económicas entre distintos patrones de establecimiento humano (ciudades de segundo orden, pueblos, comunidades, etc.), configurados en un espacio determinado, que se desarrollan paralelamente a otras que también

muestran similares características. Esto, en la práctica, implica cambios en la distribución espacial de las poblaciones y cambios en las relaciones urbano-regionales. Estos procesos son más notorios en países en desarrollo en donde coexisten centros urbanos y regionales al interior, los que muestran distintos grados de articulación y desarrollo con las ciudades características que establecen las semejanzas y diferencias de una región en comparación a las demás.

La dimensión regional, por ser una unidad de análisis en el proceso de la migración, puede ser caracterizada desde dos niveles relativamente interindependientes: a) como unidad dependiente del desarrollo urbano; y b) como unidad relativamente independiente del desarrollo urbano.

a) Como unidad de desarrollo independiente, el desarrollo regional se define en términos de las relaciones entre la expansión de sectores primarios (sobre este concepto, ver: J. Balán, 1974), como es la agricultura, ganadería, minería, etc., con el proceso de urbanización. Esta tesis enfatiza la concentración urbana en la costa de los principales centros urbanos que a la vez muestran un desarrollo dependiente respecto a sus relaciones externas, además de ser dominantes y parasitarios respecto a las relaciones al interior (ver: Quijano, 1969; Castells, 1971). Esta perspectiva largamente ignora las flexibilidades y variaciones regionales basadas en el argumento de la dualidad centro-periferia; dominante-dominado. En este intercambio desigual, la tecnología es considerada como el agente determinante, el que supuestamente determinaría el carácter de la dependencia regional ante el dominio urbano. Se asume que una región tiene un rol central cuando el sector económico más dinámico urbano se establece en un período dado, y cuando otros sectores económicos localizados en la región son dependientes del primero. Se asume también que una región es más dinámica cuando ésta se ubica en un lugar central, el que exhibe, al mismo tiempo, índices de crecimientos altos; acumulación de capital y posibilidades de desarrollo relativamente autónomos y capacidad de diversificación. En este contexto la periferia regional, por ser dependiente, es incapaz por sí sola de generar patrones de cambios, pero

sí apoyar de varias maneras el crecimiento producido por el sector primario de la economía, el que dependerá de su grado de articulación con el centro hegemónico urbano. Sin embargo, el crecimiento de las regiones puede generar nuevas oportunidades migracionales en áreas periféricas, mientras en otras pueden evitar este proceso. En ambos casos, el estímulo viene no solamente del desarrollo del sector primario de la economía, sino también del desarrollo y expansión de las vías y medios de comunicación; el crecimiento de la burocracia estatal, el impacto de la educación formal, la expansión de mercados regionales y la diversificación de las oportunidades ocupacionales.

b) La región como unidad relativamente independiente se basa en laexistencia de respuestas diversas que las regiones son capaces de generar ante las influencias dominantes urbanas. Estas respuestas se expresan en las distintas formas sociales y económicas que los individuos, instituciones, grupos y clases sociales, pueden generar para evitar, o al menos resistir, la dominación urbana (ver: Roberts, 1974). Estas formas se expresan en la presencia de actividades económicas con base social familiar, intercambios de productos y servicios, las identidades regionales y localistas, además de las prácticas de los elementos culturales peculiares a toda región y localidad. Estas formas de producción, por su escala de carácter local, no están directamente vinculadas con los mercados; por otra parte, la diversidad ocupacional regional permite que el individuo pueda trasladarse dentro de la región para buscar oportunidades ocupacionales. En algunos casos los campesinos pueden asociarse para la producción y de esta manera evitar relativamente su directa explotación (ver: Martínez Alier, 1972). De esta manera, las regiones representan diferentes tipos de interés económico y político que implicarían su relativa independencia del contexto urbano. La consecuencia común es que las regiones se desarrollan primariamente como centros de mercados y luego en la infraestructura para una explotación a gran escala (Roberts, 1974).

La estructura de una región incluye la convivencia de diferentes patrones de establecimiento poblacional, como son las ciudades, centros

político-administrativos, mercados, ferias, localidades, ex haciendas, etc. Estos, frecuentemente, mantienen relaciones internas a través del intercambio de productos y servicios y distintos patrones de migración intraregional. Los movimientos migratorios exhiben un alto grado de flexibilidad, los que dependerán del grado de integración interregional y de las relaciones con otras regiones que exhiben semejantes características. Las migraciones intraregionales pueden estar orientadas hacia centros urbanos, enclaves económicos o zonas de colonización o simplemente pueden darse de un pueblo a otro. Las regiones con mayor integración, estimulan que estos intercambios puedan ser más intensos y más frecuentes. Las regiones que exhiben menos integración, contrariamente estimulan la migración extraregional en la medida en que la región tiene escasa capacidad de absorción a las poblaciones migrantes. El mayor o menor flujo migratorio intraregional, no solamente estará determinado por el grado de integración regional, sino también por las estructuras locales de donde proviene la mayor parte del contingente migracional, formado en su mayoría por las poblaciones campesinas.

2.3 La dimensión local

Esta dimensión aparece como el tercer nivel en el análisis del proceso migratorio. Comúnmente las investigaciones sobre el tema han prestado poca atención a este nivel. Existen dos vertientes principales de interpretación sobre la naturaleza de las localidades.

La primera, que trata de caracterizar las relaciones de dependencia y dominación al que toda localidad rural está subordinada respecto a los centros hegemónicos (ciudades, enclaves económicos, mercados, etc.). Esta perspectiva basa sus postulados en la concepción de que la dominación se ejerce a través de la explotación de la mano de obra y la extracción de los excedentes, los que benefician ciertas clases sociales; proceso que produce a su vez la descapitalización del campo y su consecuente virtual desintegración como unidad económica, social y cultural (Quijano, 1967; Stavenhagen, 1970). En este contexto, la

migración aparece como un agente que consolida estas relaciones entre el campo y las ciudades, además de causar un desequilibrio demográfico, en cuyo proceso el campo pierde sus elementos más valiosos.

La segunda vertiente está conformada por la concepción de las localidades como unidades relativamente aisladas de la influencia externa proveniente de la dimensión regional como la urbana. Esta tendencia, contrariamente a la primera, trata de caracterizar a las localidades como unidades relativamente aisladas en donde la influencia externa aparece como una alternativa y no como una imposición. Como alternativa no tendría la capacidad de modificar sustancialmente los patrones culturales, los que tienen sus bases en la cultura nativa a través de los distintos campos de actividad cultural, como son: la economía, el arte, la religión, la organización política y social (ver: G. Escobar, 1977; B.J. Isbell, 1973; R. Adams, 1965). En este contexto la migración puede asumir una doble función: primero, puede servir como vehículo para integración de la cultura nacional; segundo, puede producir la desintegración de la cultura nativa.

El concepto localidad se utiliza en lugar de la tradicional concepción de la "comunidad" (para mayor información ver: A. Leeds, 1974) por razones metodológicas y teóricas. La razón metodológica es que la localidad no es una unidad aislada y marginal al desarrollo urbano y regional. La razón teórica es que el análisis de la migración requiere de la caracterización de los aspectos internos y externos que afectan a este proceso; no se concibe que los factores objetivos, normativos y sicosociales puedan estar presentes solamente en el nivel local: además de este nivel, se encuentran en el nivel regional y urbano.

La importancia de incorporar el nivel local en el análisis de la migración radica en que la localidad implica no solamente un ámbito geográfico sino la existencia de grupos sociales específicos con características propias. Además, es importante porque se trata del lugar de donde procede la mayor parte de la población migrante campesina. Este se refiere también a las condiciones y causas internas que hacen posible la

migración de sectores sociales específicos, quienes para tomar las decisiones migracionales han tomado en cuenta inicialmente su situación concreta. Esta situación estaría dada por la influencia familiar, los valores que se tienen sobre la migración y las condiciones objetivas presentes que en su conjunto formarían los componentes para evaluar la migración como una posibilidad realizable o no realizable. De esta manera, la migración no es una decisión espontánea ni una aventura, sino la racionalización de los efectos, riesgos e incertidumbres que necesariamente implica la migración en cuyo contexto es el individuo quien, en última instancia, es el único responsable directo. Esto no quiere decir que la migración es una decisión individual exclusivamente, sino que es el individuo como persona quien soportará o se beneficiará de los efectos de la migración.

2.4 La dimensión familiar

Tanto la dimensión urbana, la regional, como la local, se expresan más objetivamente en la naturaleza de la familia. Es en esta unidad, en donde se pueden observar los efectos que producen las tres dimensiones anteriores. De acuerdo a esta proposición, la familia no es una unidad independiente; tanto su organización como su funcionamiento y las decisiones que se toman al interior estarán permanentemente afectados por estos factores. Sin embargo, paralelamente a estos factores exógenos, existe un margen de relativa independencia que le permite a los miembros de la familia combinar ciertos recursos, los cuales son organizados en base a normas más o menos definidas. Esta relativa independencia es necesaria para desarrollar una serie de estrategias que permitan su reproducción social y biológica tanto en el contexto urbano como en el rural.

Una de las estrategias que adopta la familia en el contexto rural es la migración a centros laborales y educacionales para poder complementar necesidades básicas de existencia. De esta manera, la migración de uno o más miembros de la familia, y en algunos casos de toda la familia, son decisiones racionalizadas que presuponen una serie de evaluaciones y

proyecciones previas. Uno de los criterios más importantes que se toman en cuenta es la existencia previa de familiares en el lugar a donde se piensa migrar. Este criterio, juntamente a las condiciones objetivas y normativas, son tomados en cuenta en la toma de decisiones.

Existe una ventaja metodológica adicional de tomar la familia como una dimensión interactuante en el proceso migracional, esto es su fácil ubicuidad, su unidad y coherencia interna. Esto permite al investigador establecer sus criterios en forma más operacionalizable. Además, le permite combinar distintas variables de acuerdo a la naturaleza de la familia observada.

Otra ventaja metodológica es que la familia es susceptible a ser seguida en base a observaciones sistemáticas respecto a su historia migracional.

En base a las cuatro dimensiones a las que hemos hecho referencia, enseguida se trata de elaborar una serie de proposiciones sobre el desenvolvimiento de las familias en la ciudad y las estrategias de supervivencia en el contexto urbano, particularmente de familias campesinas de la sierra sur del Perú, que son las más pauperizadas en Lima metropolitana.

3. La familia campesina en la ciudad

Una de las características básicas de la familia campesina, es que ésta no se disgrega en la ciudad. Si bien el contexto urbano impone nuevas respuestas, la familia tiende a reutilizar sus propias formas de organización y funcionamiento que tienen como antecedentes aquellas que fueron dominantes antes de la migración. Veamos qué factores contribuyen a esta relativa continuidad.

3.1 Ubicación ecológico-social

Dentro de la organización ecológico-social de la ciudad existe un patrón más o menos aplicable a ciudades con densa población de migrantes

campesinos. En la medida en que la ciudad ha tenido un crecimiento inarmónico, que se extendió desde la parte del caso urbano hacia la periferia, esto ha sido gradualmente habitado, ya sea como consecuencia de la migración intraurbana, o como consecuencia del incremento de la migración interna. Evidentemente, la migración interna no solamente ha sido de las élites regionales y locales, sino también de campesinos. Los primeros han tratado de ubicarse en áreas residenciales de la periferia junto a aquellos que eran desplazados del casco urbano (generalmente las partes más antiguas) que son de la élite y de la clase media urbana. Contrariamente, las áreas no residenciales o las áreas que en principio no se creía que podían ser habitables (arenales, cerros, cercanías al río, etc.), fueron gradualmente ocupadas, por un lado, por aquellos residentes de los tugurios (Zolezzi, 1976; Millones, 1976; Delgado, 1974) que en su mayoría eran migrantes y algunas minorías étnicas (negros, chinos); y, por otro, por los migrantes campesinos predominantemente de la sierra sur del Perú. La ocupación de estas áreas tuvieron dos modalidades: primero, a través de ocupaciones espontáneas de fundos, tierras privadas y de terrenos del Estado; segundo, a través de invasiones organizadas con apoyo estatal que empezó a partir de 1970 (ver: Collier, 1976; Rodríguez y Riofrío, 1973). Estas áreas han sido llamadas con el nombre de "bolsones" o "cinturones de miseria", "áreas marginales", etc. Lo cierto es que la población que vive en estas áreas constituyen, en el caso de Lima, un 40% de la población urbana.

Una de las características peculiares de estas áreas es que están habitadas por migrantes que muestran no solamente la misma procedencia geográfica, sino también tienen las mismas características culturales y económicas. Este aspecto tiene una importancia decisiva en la creación y organización de estrategias de supervivencia por un lado; y, por otro, en la formación de identidades regionalistas. Es posible por ejemplo, identificar que los migrantes campesinos de la sierra sur están ubicados en la margen izquierda del río Rímac hacia el Callao; los migrantes campesinos del Valle del Mantaro en la zona de Zárate; los del Callejón de Huaylas en Comas e Independencia y así

sucesivamente. Al interior de estas zonas existe una relativa subdivisión o subzonas en donde un porcentaje elevado de residentes provienen de las mismas comunidades, distritos o provincias. Al interior de estas subzonas se ha encontrado que hay una tendencia entre las familias procedentes de un barrio de la misma comunidad o distrito a residir en forma contigua. Este patrón residencial es más notorio entre los migrantes de las comunidades de la margen derecha del río Pampas (Altamirano, 1977, 1980) y no es necesariamente lo mismo entre los migrantes que proceden de otras áreas rurales. Sin embargo, se requieren mayores estudios sobre el tema para determinar hasta qué punto es generalizable lo que ocurre entre los migrantes de la margen derecho del río Pampas de Apurímac.

3.2 Características sociales básicas

Existe una correlación muy estrecha entre la conformación ecológico-social y la estratificación social urbana. A las áreas del casco urbano corresponden residentes de clase media y en algunos sectores (tugurios) residentes de la clase trabajadora. A las áreas residenciales corresponde la clase que proviene de la burguesía nacional e internacional. A las áreas de periferia, o áreas marginales no residenciales, corresponden los migrantes campesinos. Esta desigualdad, tanto en la conformación ecológica de la ciudad como de la composición social de los residentes, es una característica propia de nuestra formación social y económica.

Aparte de que en las áreas ecológicamente marginales residen las clases sociales que, dentro de la gran estratificación urbana, ocupan las escalas más bajas, existen características sociales específicas que permiten ciertas diferencias al interior de estas clases. Se trata de residentes que tienen diferencias internas. Estas diferencias son explicadas en parte por las diferencias de procedencia geográfica, cultural y económica de los migrantes. Un ejemplo nos ilustra estas diferencias: un migrante aymara de Puno muestra características específicas distintas a un migrante quechua del Callejón de Huaylas. Aparte de las diferencias culturales, existen otras que son importantes

en el análisis de las características sociales de los migrantes. El sexo, la edad, la ocupación, grado de educación formal, experiencia migracional previa, grado de urbanización de los lugares de origen de los migrantes, etc. Son componentes analíticamente significativos.

Respecto al sexo, existe una mayoría de varones en las áreas marginales. Esto se explica básicamente por la naturaleza de la migración; entre la población campesina un patrón es que el varón es más suceptible a migrar, especialmente los solteros; entre los casados la tendencia es que el esposo o padre migre; luego cuando la migración tiende a ser permanente, el esposo puede traer su familia. Si la migración es temporal y estacional, normalmente la esposa y los hijos se quedan en su pueblo.

La edad predominante entre la población migrante que vive en las áreas marginales es entre los 15 a 40 años. Esto implica que en los lugares de donde provienen los migrantes hay una predominancia de niños, gente madura y ancianos; y dentro de éstos, predominantemente del sexo femenino. Esta propensión de migrar entre los 15 y 40 años se explica porque entre el campesinado es la edad altamente productiva, la cual en vez de ser invertida en las actividades propias del campo, es revertida a tareas y trabajos urbanos. Hay una tendencia entre los migrantes a retornar después de los 40 años a los lugares de origen "para pasar los últimos años en la tierra que los vio nacer".

Respecto a la ocupación, se ha encontrado que existe una correlación entre la procedencia geográfica y la dominancia de ciertos rubros ocupacionales entre los migrantes (Altamirano, 1980; Alderson Smith, 1975). Esta correlación se explica fundamentalmente por el rol que asume la familia como intermediario entre el migrante y las oportunidades ocupacionales. Se ha encontrado por ejemplo que ciertas ocupaciones son cubiertas en su mayoría por migrantes de procedencia geográfica común; por ejemplo, los migrantes apurimeños y ayacuchanos se ocupan mayormente como jardineros; los aymaras de Puno como barredores municipales y como recolectores de basura; los

del Valle del Mantaro como vendedores en la Parada, y así sucesivamente. En todos los casos, los residentes de estas áreas, ejercen ocupaciones que dentro de la estratificación ocupacional tiene el menor prestigio y por consiguiente el menor ingreso. Un rubro que está en constante crecimiento en la estructura ocupacional urbana es aquel que se refiere al sector informal; vale decir, aquellas ocupaciones que se basan en vínculos interpersonales de lealtad y confianza y que en muchos casos son canalizados a través de la familia. El sector informal está compuesto en su totalidad por los subempleados, que en el caso de Lima llega al 53%. El mejor ejemplo de este sector lo constituye los vendedores ambulantes. Ultimas estadísticas indican que la mayoría de éstos provienen de los departamentos de Ancash, Huancavélica y Ayacucho.

3.3 Identidades regionalistas y urbanas

La residencia común en áreas específicas por migrantes de la misma procedencia geográfica y cultural, la permanente vinculación con sus pueblos de origen a través de la migración de retorno y la relativa reproducción de la cultura nativa bajo condiciones urbanas, se convierten a lo largo de la vida del migrante en sus mejores aliados en el proceso de formación de identidades regionales. Estas identidades regionales tienen su mejor expresión en las asociaciones y clubes regionalistas. Estas organizaciones cumplen variadas funciones en la vida del migrante. Una de ellas es que en la práctica se convierten en las bases para la formulación y desarrollo de estrategias de sobrevivencia urbana, especialmente en lo que se refiere a la adaptación de los migrantes, sus posibilidades de encontrar trabajo, su pareja matrimonial como fuente de recreación (Isbell, 1973; Mangin, 1959a; Long, 1973; Altamirano, 1977, 1980a, 1980b). La familia encuentra en las asociaciones una especie de seguridad sicosocial y cultural. El gran desplazamiento de actividades folklóricas, sociales y económicas que se realizan periódicamente en las áreas marginales durante los fines de semana y feriados, consolida nuestro argumento. Estas identidades regionalistas, además de cumplir roles culturales de identificación

étnica, son medios muy efectivos cuando se trata de resolver problemas, especialmente en lo que se refiere a la defensa de los derechos de los migrantes respecto a las tierras donde residen, los que casi siempre están en conflicto; o cuando se trata de exigir servicios básicos como son: agua, luz, servicios médicos, escuelas, etc.

Complementariamente a las asociaciones regionales existen organizaciones vecinales de origen urbano como son las juntas vecinales, comités de defensa, asociaciones religiosas, sindicatos, grupos de trabajo, asociaciones de padres de familia o partidos políticos; éstos, en su conjunto, configuran las formas de identidad en un determinado sector o barrio. Estas distintas formas organizativas son canales a través de los cuales muchos de los problemas sociales son resueltos. Contrariamente a algunos juicios valorativos sobre la supuesta receptividad y falta de iniciativa que eventualmente conduciría a relación marginal con la vida económica y política de la ciudad (Quijano, 1966, 1973; Gianella, 1970; DESAL, 1969), los migrantes de estos sectores, han demostrado gran capacidad de organización y trabajo (Collier, 1976; Roberts, 1978; Altamirano, 1980); el trabajo cooperativo y los movimientos de pobladores por razones de bien colectivo lo demuestran. De esta manera, las diversas organizaciones de residentes sirven como recursos sociales y políticos a los que pueden acudir especialmente en situaciones de escasez y crisis económica, como el que está experimentando nuestro país y particularmente el contexto urbano, y al interior de éste las familias pobres de las áreas marginales.

4. Estrategias de sobrevivencia

La permanente acción que imprime la ciudad sobre los migrantes de origen campesino produce a su vez una serie de respuestas también permanentes. Estas se concretizan, en la realidad, en la satisfacción de necesidades primarias, como son la alimentación, la vivienda y la salud. Estas necesidades tienen que ser resueltas diariamente para permitir la reproducción biológica y material. Las formas cómo son resueltas estas necesidades tienen variados orígenes. Estas dependen básicamente de

aspectos como la ocupación, ingreso y grado de educación formal, aspectos que guardan alta correlación entre sí. Estos aspectos son directamente responsables de los niveles de vida entre los migrantes; de la naturaleza y las funciones del parentesco y del matrimonio; de los intercambios de servicios y productos al nivel familiar y extrafamiliar; de los patrones de migración dominantes y del rol cada vez creciente que juegan los miembros de las familias que residen en los lugares de donde provienen los migrantes. Por último, la preservación de la vida tiene que ver directamente con la salud y dentro de ello el rol que juega la medicina folklórica, que tiene en el curanderismo su más alta expresión.

4.1 Parentesco, matrimonio y recreación

Si bien la ciudad modifica la naturaleza de la familia campesina de haber sido extensa y endógena predominantemente a otra de carácter nuclear y exógama, esto no implica su disolución. Tanto las normas que regulan las relaciones del parentesco, como los deberes y derechos de los miembros, tienden a mantenerse. Normas aceptadas socialmente dentro de la familia, como son la cooperación en situaciones críticas y de necesidad, el respeto y la obediencia a los padres por parte de los hijos y la autodefensa ante situaciones que afectan su integridad, son cotidianamente puestas en práctica. El apellido en este contexto opera como factor de identidad. Un factor que contribuye a la interrelación de familias, que comúnmente proviene de las mismas áreas rurales, es la ubicación de las residencias. Las residencias son contiguas; en algunos casos es posible encontrar dos o más unidades familiares emparentadas consanguíneamente. Esto puede ser considerado como una versión urbana de la familia extensa rural; evidentemente, se trata de familias nucleares que practican el intercambio de productos y servicios, patrón andino de organización social y económica. Se ha encontrado además que algunas asociaciones regionales están conformadas por miembros de una familia nuclear, por ejemplo: "Club Deportivo Hermanos Ríos" (ver: Altamirano, 1977, 1980). Otras asociaciones están formadas por dos o más familias extensas urbanas. Esto se explica en la medida en

que los miembros de las asociaciones regionales provienen de un barrio determinado del pueblo de origen.

Se sabe que los barrios en muchos pueblos de la sierra están conformados predominantemente por parientes consanguíneos y afines. Esto demuestra nuestra proposición de que el parentesco tiende a reproducirse en la ciudad; y en algunos casos, los conflictos inter-familiares antes de la migración, ocasionados principalmente por razones de herencia, tienden a desaparecer sistemáticamente porque las condiciones y necesidades urbanas son distintas. Este mismo principio puede ser aplicado a nivel de las comunidades campesinas en donde el conflicto por las tierras comunales han sido casi permanentes. Se dice que prácticamente no existe comunidad campesina que no haya tenido conflicto por tierras ya sea con los hacendados, las otras comunidades limítrofes, con la Iglesia o con propietarios privados. Una vez en la ciudad, los miembros de las comunidades en conflicto, enfrentan otros problemas que tienen la característica de ser comunes, los que requieren respuestas también comunes.

Respecto al matrimonio, entre los migrantes no solamente es una alianza de dos individuos para formar un hogar, como ocurre entre los nativos urbanos. Entre los migrantes campesinos es mucho más que esto; es una unión de dos familias, nucleares o extensas urbanas, en donde inmediatamente se establecen normas de identidad y cooperación. En el argor popular se dice: "se casa no con él o ella, sino con la familia". Un aspecto que consolida estas proposiciones es que los contrayentes, en la generalidad, provienen del mismo lugar. Por ejemplo, en una investigación hecha últimamente (ver: Altamirano, 1977, 1980) encontramos que entre los miembros de las asociaciones regionales de Ongoy (Apurímac) y Matahuasi (Junín) el 90 y 65% de éstos contrajeron matrimonio con mujeres de Ongoy y Matahuasi, respectivamente. Una de las razones de esta alta incidencia de endogamia urbana es el rol que juegan las asociaciones regionales, que es de ofrecer al migrante la oportunidad de encontrar las parejas matrimoniales en las reuniones y festivales que se realizan semanalmente.

Encontraremos además que la incidencia del divorcio es menor cuando el matrimonio es entre "paisanos": ocurre lo contrario con aquellos matrimonios que no son endógeno-urbanos. El matrimonio, por otro lado, crea al fenómeno del compadrazgo, vínculo espiritual que amplía las relaciones de parentesco, el que normalmente incluye miembros no consanguíneos. Se ha encontrado que los padrinos de los matrimonios, en su generalidad, provienen de los mismos lugares de donde son procedentes los cónyuges. Las relaciones de compadrazgo urbano tienen su origen en el compadrazgo rural; esto implica el establecimiento de deberes y obligaciones de los miembros, los que se basan en normas de reciprocidad y ayuda en situaciones críticas. Para los migrantes campesinos más pobres, el matrimonio en muchos casos es una relativa solución al problema económico. Esto es más notorio en la sociedad andina, en donde se ha observado que los solteros tienden a pauperizarse más rápidamente en comparación a los casados. El matrimonio implica, por un lado, la ampliación de la mano de obra, la necesidad de ahorro y el establecimiento de un hogar en un lugar relativamente fijo y la posibilidad de agrupar los escasos bienes materiales de la pareja. Un aspecto ideológico que contribuye a nuestro argumento es que de acuerdo a las normas campesinas el matrimonio otorga al hombre y a la mujer un mayor status y la apertura de posibilidades de ocupar cargos jerárquicos y de poder en las organizaciones, tanto en el campo como en la ciudad. Este reconocimiento social, por parte de los migrantes al migrante casado, puede ser una fuente para incrementar las posibilidades de mejora económica. Posteriormente los hijos también se convertirán en fuerza laboral. Esto explica el porqué tantos niños, hijos de migrantes pobres, tienen que trabajar para contribuir a la economía doméstica. Uno de los roles sociales que desarrollan las asociaciones se refiere a la recreación (Doughty, 1972; Isbell, 1973; Mangin, 1959a). Esta se expresa semana a semana a través de las distintas actividades que se despliega en los eventos deportivos, folklóricos y sociales (bailes sociales). Estas son ocasiones donde se establecen y actualizan las redes interfamiliares, generalmente entre los migrantes de la misma procedencia geográfica. La mayor parte de las actividades recreativas tienen un alto contenido

integrador porque la identidad étnica de estos está configurada por estas actividades. Estas fuentes de identidad, pueden ser la festividad de un santo patrón; o de un santo religioso; o el aniversario político de la comunidad o el distrito. La gran cantidad de participantes y espectadores a estos eventos demuestra la gran preferencia. Existe una razón cultural para esta preferencia; se trata de eventos propios desarrollados por ellos mismos y que se desarrollan en campos cercanos a sus hogares; además en la generalidad de los casos son gratuitos. Esta última razón es importante porque las fuentes de recreación urbana, como son el cine, el teatro, espectáculos deportivos y sociales, son casi prohibitivos para el migrante y su familia por los altos costos y la distancia de sus hogares

4.2 La cooperación intra e interfamiliar

El parentesco y el matrimonio entre los migrantes campesinos se convierten en la base social y organizativa para el desarrollo de actividades productivas urbanas. De esta manera, las distintas estrategias de supervivencia entre los migrantes dependerán en parte del grado de organización o desorganización intradoméstica y extradoméstica. Uno de los principios que gobiernan las unidades domésticas rurales es la cooperación entre los miembros que pertenecen a una familia sea extensa o nuclear. En la medida en que este principio tiende a reproducirse en el contexto urbano bajo nuevas presiones y modalidades, se espera que estos mismos principios se reproduzcan en la ciudad. El caso de las asociaciones es un buen ejemplo de la capacidad de generar respuestas colectivas a necesidades también colectivas. Los mismos principios que regulan el funcionamiento de las asociaciones se aplican a esferas de intercambio de servicios para resolver necesidades primarias especialmente en lo que se refiere a la construcción de viviendas o cuando se trata de resolver problemas económicos o de salud. Otro principio cooperativo es el intercambio de productos, especialmente aquellos que son enviados de sus pueblos por sus familiares. Este intercambio se ha acentuado estos últimos años por razones de la crisis económica que afecta con mayor severidad a los

pobres de la ciudad. Evidentemente, esta práctica no es la solución al problema sino una forma de contrarrestar temporalmente el hambre.

La mayor cooperación entre las familias migrantes lo constituye el intercambio de servicios en la construcción de las viviendas. Este intercambio no es una invención urbana, sino tiene raíces rurales. Se ha escrito ampliamente sobre el "ayni" y la "minka" andinas (Mayer y Bolton, 1980; Alberti y Mayer, 1974); son los principios básicos de este sistema productivo que han adquirido modalidades urbanas. El sistema permite la alocación de la mano de obra primeramente de los miembros de la unidad doméstica, luego de los parientes más cercanos y finalmente de miembros de otras familias que en algún momento han recibido el mismo servicio de parte de la familia que construye su casa. En muchos casos se realizan préstamos de dinero o donaciones especialmente de los compadres para los materiales de construcción. Esta práctica nos sugiere el porqué hay una gran cantidad de viviendas de los migrantes. Si analizáramos con una perspectiva economicista el costo de la construcción de una casa, por ejemplo, cuesta S/. 5'000.000; sin embargo el dueño ha invertido muchas veces solamente la mitad e incluso menos. La pregunta inmediata es: ¿de dónde salió el restante?; la respuesta es simple; de la utilización de mano de obra familiar e interfamiliar y de algunas donaciones que los compadres o parientes han hecho al dueño de casa.

En situaciones de desempleo, aquellos miembros que tienen un empleo asumen en parte la responsabilidad de asistencia económica. Respecto a los migrantes que llegan a la ciudad, en todos los casos, la familia del migrante asume la responsabilidad de dar alojamiento y búsqueda del trabajo. Cuando un miembro de la unidad doméstica se enferma, los gastos que ocasiona la curación y el cuidado están a cargo de los familiares.

Al nivel extradoméstico o entre las familias también existen formas de cooperación para enfrentar problemas que afectan a las familias. Uno de estos es lo referente a los conflictos sobre las tierras que ocupan, que en

su gran mayoría han sido invadidas. En muchos casos estos problemas se resuelven por vías políticas. Cuando se trata de hacer obras de utilidad pública (escuelas, postas sanitarias, agua potable, luz, etc.), las familias son suceptibles a organizarse para proveer la mano de obra y en algunos casos se realizan colectas para comprar el material de construcción.

Evidentemente, estas variadas formas organizativas que se desarrollan entre las unidades domésticas representan una respuesta parcial a los permanentes problemas que los migrantes enfrentan día a día y en muchos casos son los únicos, especialmente cuando los gobiernos o las entidades privadas son incapaces de asistir adecuadamente a los migrantes. Hemos observado que a mayor crisis económica y menor capacidad del gobierno para solucionar problemas, muchas veces tan elementales como es la alimentación, bajo estas condiciones los migrantes tienen a hacer mayor uso de sus recursos sociales para poder al menos disminuir el impacto de la crisis, pero no evitarla. A esto bien podemos llamarlo con el nombre de estrategia de supervivencia, en vez de buscar una definición conceptual. Cuando en la unidad doméstica estas estrategias empiezan a ser cada vez más difíciles de operar por las razones diversas mencionadas, fundamentalmente la falta de trabajo, se opta por la migración de retorno o se orienta la migración a otros blancos. Enseguida analizaremos este último punto al que consideramos como otra alternativa entre las estrategias de supervivencia.

4.3 Migración de retorno y familia campesina

Las migraciones en todos los casos ya sea de carácter permanente, temporal o estacional, son decisiones relacionadas que se toman al interior de la unidad doméstica. Su racionalidad consiste en haberse tomado en cuenta distintos factores internos y externos a la unidad doméstica. Particularmente, la migración de retorno de campesinos en las ciudades hacia los lugares de donde emigran por primera vez, que en este caso son sus pueblos de origen, o hacia otros blancos, son respuestas que la familia opta para seguir sobreviviendo cuando sus

recursos se hacen más limitados. Es cierto que no solamente los más pobres regresan, también otros que no lo son retornan, pero las razones son distintas y no tienen conexión con la pobreza. En este caso nos interesan los primeros. Para estas familias, en un momento dado, su lugar de origen permanece como el lugar más seguro al que puedan retornar en cualquier momento. Se puede retornar de manera permanente con toda la familia, o se puede retornar en ciertas épocas del año para complementar las necesidades de existencia como son el aprovisionamiento de víveres. El primero ocurre con mayor frecuencia a los migrantes más pobres; el segundo, a aquellos que tienen trabajos temporales en la ciudad. Es cierto, además, que el migrante de retorno, en su generalidad, tiene, por un lado, miembros de su familia nuclear y/o extensa viviendo en sus pueblos; y por otro, tienen pequeñas propiedades, especialmente tierras, y con mayor frecuencia aquellas que han sido resultado de las herencias.

En la sociedad andina, estas tierras no son suceptibles de ser vendidas, porque existe una ligazón sentimental profunda. Estos dos factores junto con otros de carácter ideológico, principalmente basado en el regionalismo, y los de carácter ocupacional, en su conjunto, influencia poderosamente el retorno de los migrantes. Esta migración de retorno permite al migrante, por un lado, de proveerse de bienes de consumo; y, por otro, la posibilidad de estar vinculado a su familia, su barrio y su comunidad. La permanente actualización de relaciones con su familia en la comunidad puede, en ciertos momentos de necesidad, serle de suma utilidad, en la medida en que estos pueden ofrecer su colaboración. Cuando la familia migrante en la ciudad no puede seguir manteniendo a todos los miembros de la unidad doméstica por razones objetivas (salarios reducidos, falta de espacio vital, etc.), se decide enviar a uno o más miembros de la familia al pueblo; los hijos menores son los que con más frecuencia son enviados para que los parientes puedan hacerse cargo.

Cuando el migrante ha perdido relativamente contacto con su pueblo - aunque no existen casos de pérdidas absolutas-, y que en este caso son

pocos, los migrantes pueden reorientar la migración de la ciudad hacia otros blancos. Las razones de esta reorientación son las mismas que producen la migración de retorno. Los blancos pueden ser variados, y en orden de importancia son: la ceja de selva, ciudades del interior del país de la sierra y de la costa. En muchos casos estos blancos son estaciones para finalmente llegar a los pueblos de origen. Ultimas investigaciones sobre el caso demuestra este hecho en las comunidades de la margen derecha del río Pampas, en Apurímac, en donde el 90% de la población total (jefes de familia) son migrantes de retorno, permanentes, temporales y estacionales; de esta cantidad son migrantes de retorno directo de Lima un 90% y el restante son migrantes de retorno que han hecho escalas antes de retornar definitivamente a su pueblo.

4.4 El curanderismo y el curandero urbano

La migración de retorno en estos últimos 10 años se ha acentuado considerablemente por las razones ya expuestas. Uno de los efectos sociales de este nuevo fenómeno es que está permitido que la cultura y sociedad andinas tengan cada vez mayor presencia en la ciudad. Uno de estos es relacionado con la presencia urbana del curandero. Este personaje rural es necesario en el ámbito rural, en carencia relativa de la medicina moderna. El curanderismo, como nuevo fenómeno urbano, por un lado, es el resultante directo de la crisis en el sistema de salud en la ciudad; y por otro lado, es consecuencia del alto costo de la medicina moderna. Un factor ideológico adicional, es la credibilidad de la que es objeto tanto la medicina tradicional como el curandero por parte de los migrantes. La diferencia sustancial entre el médico y el curandero es que este primero trata al paciente básicamente como un objeto o como sujeto experimental a cambio de un honorario; en tanto que el segundo, además de que entiende la cultura nativa (lenguaje, conceptos mágico-religiosos de percepción del mundo), trata al paciente en su dimensión humana y sicosocial; esto se puede observar en el tiempo que dedica al paciente. Estas últimas razones permiten una interacción más profunda entre el curandero y el paciente, de esto resulta la credibilidad, componente importante en el tratamiento de enfermedades,

especialmente cuando son de origen cultural o sicológico.

La preservación de la vida de los migrantes en la ciudad está en relación directa con las condiciones materiales y sociales en que se desarrolla la vida del migrante y su familia, por un lado; y por otro, con la combinación de distintas estrategias de supervivencia, al que hemos hecho mención enlos tres puntos anteriores. Estos factores, en su conjunto, establecen los niveles de vida. En este contexto la naturaleza de la salud urbana, y particularmente el rol que desarrolla el curanderismo, adquiere importancia insospechada. No es una solución al complejo problema de la salud, pero sí cumple un papel preventivo necesario (Press, 1971; Fried, 1959; Mangin, 1964). Evidentemente, en la ciudad existen curanderos con procedencias geográficas diversas. Se estima que casi todas las áreas culturales, como son: la Chanca (Apurímac, Ayacucho y Huancavélica); Huanca (Valle del Mantaro, Valle del Yanamarca y parte de Cerro de Pasco); Huaylas (Callejón de Huaylas y comunidades altimas); Quechua (Cuzco y la parte norte quechua de Puno); y Aymara (Puno) están representadas por varios curanderos en la ciudad de Lima. Esta distinción por áreas culturales es importante para los migrantes porque configuran su identidad cultural. Adicionalmente existe una correlación entre los lugares de procedencia cultural y residencia en la ciudad; por ejemplo, los Aymaras en su gran mayoría viven en los pueblos jóvenes del Callao; los huancas, en el Agustino y Zárate; los chancas, en Bellavista y el cono sur de Lima. Este aspecto de la distribución ecológica es importante para el migrante en la medida que en cada uno de ellos existen curanderos a quienes acuden los migrantes. Al interior de cada una de estas zonas hay una subdivisión que obedece a razones de procedencia geográfica específica y que en este caso se organizan bajo el criterio de la comunidad. El migrante prefiere primeramente al curandero de su propio pueblo, porque con éste mantiene una mayor relación e identidad; en ausencia de éste, el migrante recurre al curandero que proviene de otra comunidad, pero que es de la misma área cultural; y por último, recurre a un curandero que procede de otra área cultural y preferentemente a aquel con el que puede comunicarse en su propio idioma.

En resumen, el curanderismo, que aparentemente es una práctica propia de sociedades y culturas tradicionales, especialmente del ámbito rural, está presente en el contexto urbano. En contradicción al proceso de cambio, desarrollo y modernización que supuestamente están experimentando las ciudades y que significaría la sustitución gradual e incluso la desaparición de prácticas de la medicina tradicional o folklórica, el curanderismo y el rol de curandero se hace notorio y forma parte importante del problema de la salud urbana. Su negación se convertiría simplemente en un desconocimiento de la realidad de la medicina en su conjunto.

5. Conclusiones

Las distintas estrategias a las que tiene que recurrir el migrante pobre en la ciudad para poder seguir reproduciéndose social y biológicamente, bajolas condiciones más desfavorables, en comparación con otros estratos sociales en la ciudad, nos demuestra, por un lado, su gran capacidad creativa y organizativa; y por otro, su dinamismo para reutilizar bajo condiciones urbanas su cultura de origen. Este hecho nos demuestra la incapacidad y falta de comprensión por parte del Estado y por parte de la cultura urbana a los problemas existenciales de los migrantes campesinos. Esto se ve agravado por la secuela de estereotipos y prejuicios que sobre los migrantes campesinos tienen los nativos urbanos. Evidentemente, estos últimos tienen sus orígenes históricos en la naturaleza todavía neocolonialista y etnocéntrica de la educación formal. Sin embargo, algunos elementos culturales nativos se han filtrado en la cultura urbana, lo que está permitiendo una mayor tolerancia hacia los migrantes.

La unidad doméstica campesina, cuyas normas regulan sus funcionamientos y organización -los que tienen origen rural-, cualquiera fuese el origen geográfico, es la unidad donde se combinan las alternativas estratégicas. Sin embargo, como hemos hecho mención en el primer punto de este trabajo, ésta (la unidad doméstica) no es independiente de las dimensiones urbana, regional y local. Su dinámica,

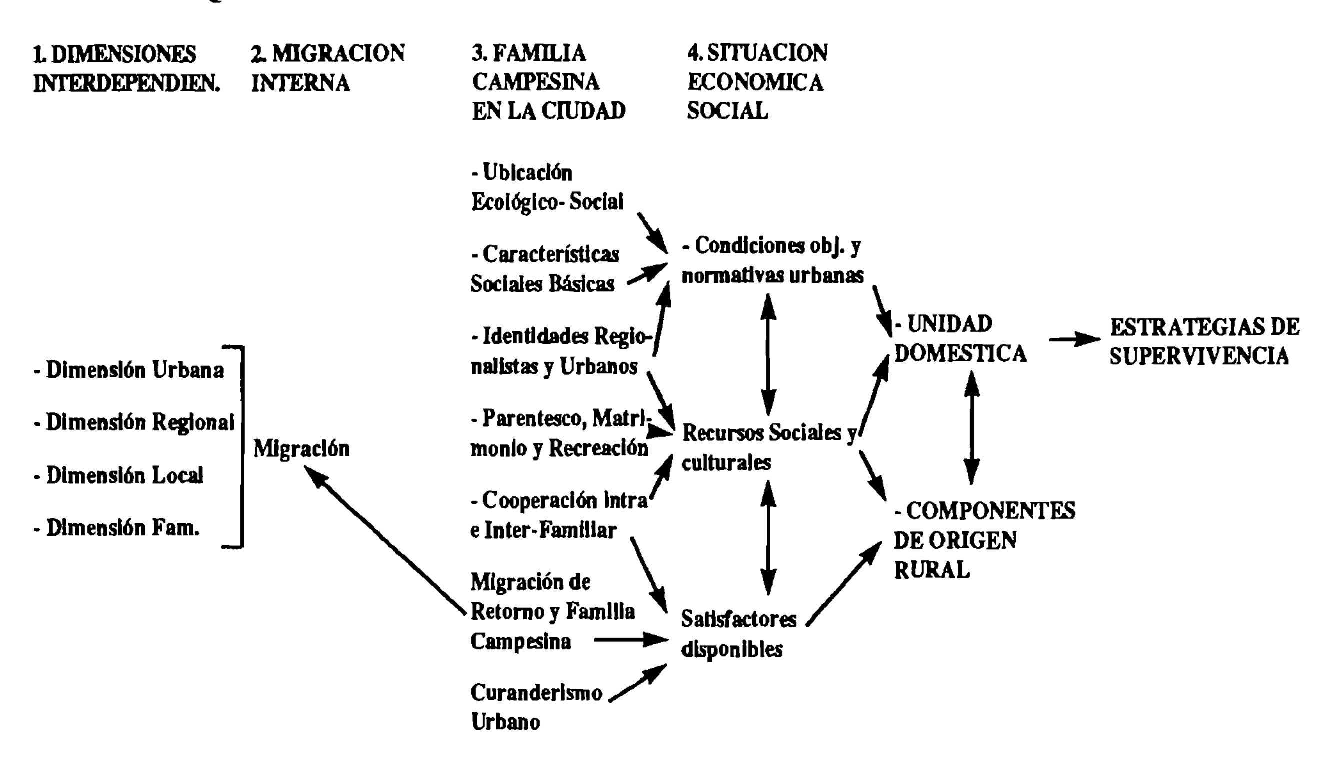
además depende de su ubicación en la ecología social urbana; de las condiciones económicas y sociales e incluso políticas, tanto en el lugar de donde son originados, como en la misma ciudad; y, finalmente, de las identidades regionales y urbanas. Gráficamente estas relaciones que la unidad doméstica guarda con estos aspectos pueden ser presentados de la siguiente manera: (Ver Esquema Interpretativo de las estrategias de Supervivencia).

Del esquema presentado podemos concluir algunos argumentos respecto a los componentes que intervienen en la toma de decisiones que la unidad doméstica ejercita cotidianamente, complementariamente a lo que el sistema urbano puede ofrecerle. El esquema incluye los componentes que el Estado puede ofrecer a los migrantes a través de las distintas organizaciones que directa o indirectamente tienen objetivos asistenciales. Esto ha sido indirectamente sugerido a través del presente trabajo, en donde no se ha hecho mención a estos componentes, por aquellos componentes que corresponden a las normas y expresiones que caracterizan a la sociedad y cultura andinas. Estos valores, contrariamente a aquellos que sostienen su desintegración e inoperancia (Quijano, 1967, 1973; Castells, 1974; Gianella, 1970; Henry, 1977), bajo ciertas condiciones, se convierten en muchos casos en los más importantes recursos sociales y económicos que cuenta el migrante, en ausencia relativa de la ayuda estatal y privada, como ocurre frecuentemente en las áreas marginales de Lima Metropolitana. Estos mismos argumentos pueden ser generalizados a las áreas donde residen los migrantes campesinos en otras grandes ciudades del interior del país, si aceptamos que el desarrollo de éstas siguen las mismas pautas que son propias al desarrollo urbano de Lima Metropolitana, tal como sucede en la realidad.

Estos argumentos generalizables pueden sintetizarse a manera de conclusiones en los siguientes términos:

Las dimensiones urbana, regional, local y familiar, juntamente a las condiciones objetivas y normativas, determinan los tipos, volúmenes y

ESQUEMA INTERPRETATIVO DE LAS ESTRATEGIAS DE SUPERVIVENCIA



frecuencias de la migración rural-urbana. También, estas mismas determinan cuáles deben ser los grupos sociales que son más suceptibles a la migración. Las mismas condiciones permiten establecer el porqué los campesinos optan por la migración como una alternativa a sus condiciones existenciales. Una vez establecido, en forma permanente o temporal, el campesino en la ciudad empieza a descubrir sus condiciones materiales e ideológicas en el que diariamente discurre su vida. Estas condiciones están determinadas por factores de carácter ecológico, ocupacional, educacional, de salud, vivienda y recreativos. Estos factores, como hemos explicado ampliamente, cuando provienen del Estado o de entidades privadas son en su generalidad deficitarios. Si los migrantes esperasen solamente lo que el Estado y otras instituciones pueden ofrecer, prácticamente no existirían estos grupos; si reducimos los niveles de vida del migrante simplemente a los salarios, concluiremos que existen los milagros. Un ejemplo concreto nos ilustra esta proposición: Cómo es posible que un obrero que percibe S/. 2.000 diarios puede mantener a 6 personas (promedio entre los migrantes campesinos en la ciudad de Lima). Se estima que, solamente para poder sobrevivir 6 personas en Lima, necesitan S/. 3.500 diarios; ese margen de S/. 1.500 resulta de la cuantificación de las distintas estrategias de supervivencia a la que hemos hecho mención.

Se asume que existe una correlación directa entre densidad de redes sociales que tienen los miembros de una unidad doméstica con las posibilidades alternativas de estrategias de sobrevivencia: a mayor densidad en las redes sociales, mayores posibilidades alternativas de estrategias de sobrevivencia; así por ejemplo, un migrante que tenga una familia extensa urbana y tenga una red de compadrazgo más extendida y abierta podrá ofrecer a sus miembros mejores niveles de vida. En este contexto el pertenecer a una asociación vecinal o religiosa, podrá maximizar sus posibilidades de obtener beneficios para su familia. De esta manera tanto la familia como las distintas organizaciones se convierten en una especie de "seguro social", especialmente en situaciones de crisis y son más importantes para los migrantes más pobres de la ciudad.

Las distintas estrategias a las que hemos hecho mención son las resultantes de la combinación de dos niveles superpuestos y mutuamente interdependientes. Por un lado, están los recursos sociales y culturales que están básicamente representados por el parentesco, el matrimonio, la recreación y la cooperación inter e intrafamiliar; y por otro, los satisfactores disponibles que tienen su origen en los distintos niveles de cooperación familiar, además, por la posibilidad permanente de la migración de retorno; y, finalmente, por el rol de la medicina tradicional en el problema de la salud de migrantes especialmente pobres. Estos dos niveles tienen básicamente un origen rural, aunque no son fieles reproducciones, sino versiones urbanas de componentes primariamente rurales, tal como lo hemos señalado. Estos componentes de origen rural entran en interacción permanente con las condiciones objetivas y normativas urbanas y determinan la naturaleza de la unidad doméstica. Es la unidad doméstica el ámbito social, económico y cultural donde se organizan y se toman las decisiones respecto a las estrategias de supervivencia de sus miembros.

De esta manera, concluimos argumentando que las distintas estrategias de supervivencia, no son decisiones al azar, sino, por un lado, tiene precondiciones que deben estar presentes, y por otro, son decisiones racionalizadas y calculadas que se optan en base a un número posible de alternativas. Estos dos aspectos, en la generalidad de los casos, están orientados a reducir los riesgos permanentes en que desarrollan su vida los migrantes campesinos; y al mismo tiempo, de maximizar las posibilidades de supervivencia, aunque éstas por sí solas no son suficientes ni pueden reemplazar los satisfactores que necesariamente debe generar la ciudad en beneficio de los migrantes a través del Estado y las entidades privadas. Esto por una razón elemental, el migrante campesino es el actor principal en la producción y crecimiento urbano a través de su mano de obra.

Bibliografía consultada

ADAMS, Richard. **A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo.** University of Washington Press, 1965.

ALBERTI, G.; MAYER, E. (Edit.) **Reciprocidad e Intercambio en los Andes.** I.E.P. Lima. Perú, 1981.

ALTAMIRANO, Teófilo. **El cambio del Sistema de Hacienda al Sistema Comunal en un área de la Sierra Sur del Perú: El caso de Ongoy.** Tesis de Bachiller en Antropología. U.N.M.S.M., Lima, 1971.

Estructuras Regionales, Migración y Formación de Asociaciones Regionales en Lima Metropolitana. Publicaciones del Departamento de Ciencias Sociales, PUC, 1977.

Patterns of Migration and Development in Huallaga Central and Bajo Mayo Area. Mimeo. Programa de Ciencias Sociales, PUC, 1977.

Las Relaciones Urbano-Rurales a través de las Asociaciones Regionales. Ponencia presentada al III Congreso del Hombre y la Cultura Andina. U.N.M.S.M., Lima, 1977.

Migración y Urbanización de Migrantes: Un Marco Conceptual Introductorio. Taller de Coyuntura Agraria. UNA, 1979.

El Campesinado y la Antropología Urbana. Publicación del Departamento de Ciencias Sociales, PUC, 1980a.

Regional Commitment and Policial involvement Amongst Migrants in Peru: The Case of Regional Association. Ph. D. Thesis. Universidad de Durham (Inglaterra), 1980b.

ALDERSON-SMITH, Gavin. **The Social Basis of Peasant Political Activity. The Case of Huasicanchinos of Central Peru.** Ph. D. Thesis, University of Sussex. England, 1975.

ARAMBURU, Carlos E. **Migración Interna en el Perú.** INANDEP, Lima, 1981.

ARISPE, Lourdes. **Indígenas en la ciudad de México: El caso de las Marías.** Sep. Setentas, México, 1975.

BRODY. E.B. "Migration and Adaptation: The Nature of the Problem". In: **American Behavioral Scientist:** 13: 1 (1969) 5-13, 1969.

BALAN, J. "Migrant Native Socio-Economic. Differences in Latin American Cities. A Structural Analysis". In: **Latin American Research Review,** No. 4, 1969.

BARSOLLE, A. "La Organización Social de la Reproducción de los Agentes Sociales, las Unidades Sociales Familiares y sus Estrategias". En: **Demografía y Economía,** Revista del PISPAL, Volumen XV, No. 2(46). México, 1981.

CASTELLS, Manuel. **La cuestión Urbana.** Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

COLLIER, David. "Los Pueblos Jóvenes y la Adaptación de los Migrantes al Ambiente Urbano Limeño". En: **Estudios Andinos,** No. 3, CELA, University of Pittsburgh, USA, 1973.

Squatters and Oligarchs. The John Hopkings University Press. Baltimore and London, 1976.

CORNELLIUS, W. Jr. "The Political Sociology of Cityward Migration in Latin America. Towards Empirical Theory", pp. 95 - 147. In: **Latin American Urban Research.** Ravinovitz F. and Trueblood F. (ed.) Sage Pub. 1971.

DELGADO, C. **Problemas Sociales en el Perú Contemporáneo.**- Perú Problema. No. 6. IEP (segunda edición), 1974.

DOUGHTY, P. "Peruvian Migrant Identity in the Urban Meliew. In: **The Anthropology of Urban Environments.** Thomas Weaver and D. White (ed.) The Society for Applied Anthropology. Washington, D.S., USA.

DURAND, John and PELAEZ, César. "Patterns of Urbanization in Latin America". In: **Latin American Research Review.** (1965), 1969.

DESAL. **"La Marginalidad en América Latina".** Santiago Herder, Barcelona, 1969.

ESCOBAR, Gabriel. "Sicaya, una Comunidad Mestiza de la Sierra Central del Perú". En: **"Estudios sobre la cultura actual en el Perú".** Luis Valcárcel (Editor). UNMSM, 1956.

GERMANI, Gino. "Aspectos Teóricos de la Marginalidad". En: **Revista Paraguaya de Sociología.** Año 9, No. 23, CPESO, Asunción, 1972.

GIANELLA, Jaime. **Marginalidad en Lima Metropolitana.** Cuadernos DESCO, Centro de Estudios de Promoción y Desarrollo. Lima.

HOSELITZ, F. "The Role of Cities in the Economic Growth of Underdeveloped Countries". In: **Journal of Political Economy; LX3,** 32. 1953.

ISBELL, Billie Jean. "La influencia de los Migrantes en los Conceptos Sociales y Políticos Tradicionales: Estudio de un Caso Peruano". En: **Estudios Andinos,** Año 3 Vol. III, No. 3, CELA, University of Pittsburgh, 1973.

LONG, Norman. "The Role of Regional Associations in Peru". In" **T he Process of Urbanization.** Edit. M.D. Drake. Open University, London, 1973.

LEEDS, Anthony. "Brazilian Careers and Social Structure: An Evolutionary Modell and Case History". In: **American Anthropologist,** 66, 6, 1321-47, 1974.

MANGUIN, William. "The Role of Regional Associations in Adaptation of Rural Population in Peru". In: **Sociologies,** Vol. 9, 1959(a).

(Edit.) **Peasants in Cities.** Houghton; Mifflling. Boston, 1959(b).

MARGULLIS, M. "Análisis de un proceso Migratorio Rural-Ubano". En: **Aportes**, No. 3. Buenos Aires, 1967.

MAYER, Enrique y BOLTON, Ralph (EDITORES). **Parentesco y Matrimonio en los Andes.** Fondo Editorial PUC, LIMA, 1981.

MARTINEZ ALIER, Juan. **Los Huachilleros del Perú.** Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú, 1972.

MILLONES, Luis. "Marginalidad y Tugurios en Lima Metropolitana. Perspectiva para un Análisis Teórico". En: **Discusión Antropológica.** Año II, No. 1, Dpto. de Ciencias Histórico Sociales, UNMSM. Lima, Perú, 1976.

QUIJANO, Aníbal. **Urbanización y Tendencias de Cambios en la Sociedad Rural Latinoamericana.** Serie Documentos Teóricos, No. 5, IEP, 1967.

"La Formación de un Universo Marginal en las Ciudades de América Latina. Por M. Castells, Edit. Gustavo Gili. Barcelona, 1973.

Urbanización y Tendencias de Cambio en la Sociedad Latinoamericana. Serie Documentos Teóricos, No. 5; IEP, Lima, Perú, 1968(a).

ROBERTS, Bryan. "Migración Urbana y Cambio en la Organización Provincial en la Sierra del Perú". **Ethnica**, No. 6. Barcelona, 1973(b).

The Provincial Urban System and the Process of Dependency. Paper Prepared to the Seminar on New Directons on Urban Research. ILAS. UT. al Austin-Texas, 1974.

"The Provincial Urban System and the Process of Dependency". In: **Current Perspectives of Latin American Urban Research.** Portes and Browing (ed.) ILAS, The University of Texas, Austin, 1976.**Cities of Peseants.** Arnold Publishers. London.

RODRIGUEZ, Alfredo y otros. **De Invasores a Invadidos**, DESCO. Lima, Perú, 1973.

STAVENHAGEN, Rodolfo. "Clases, Colonialism and Acculturation". In: **Masses in Latin America.** Irving L. Horowitz (edit.), Oxford University Press. England.

WALTON, John. **Elites and Economic Development: Comparative Studies on the Political Economy of Latin American Cities.** University of Texas Press. ILAS. Austin, 1977.

ZOLEZZI, Graciela. **La Migración Intra-Urbana en Lima Metropolitana.** Proyecto-Memoria de Bachiller, Programa de Ciencias Sociales, PUC, 1976.

Reflexiones finales*
"Al filo del agua"[1]

Carlos Iván Degregori

Era un día de 1920 y la plaza de Chupán hervía de gente. La comunidad juzgaba a Conce Maille, ladrón incorregible que había robado ganado por tercera vez. Luego de un juicio público, los **yayas** le aplicaron el **jitarishum.** Rodeado de una muchedumbre de comuneros, Conce Maille fue llevado hasta el río que demarcaba la frontera de la comunidad. El jefe de los **yayas** levantó su vara de alcalde, adornada con cintas y flores de plata y expulsó al reo del territorio comunal. Antes de cruzar el río Chillán y perderse entre los matorrales de la banda opuesta, Conce Maille lanzó un escupitajo despectivo, pero a pesar de su altivez no pudo soportar el **jitarishum** y después de un mes viviendo a salto de mata, volvió una noche a Chupán a visitar a su madre. Entonces, los que serían el antecedente lejano de las rondas campesinas lo descubren y avisan a los yayas, que reúnen a los comuneros para ajusticiarlo. Conce Maille está armado y se defiende encarnizadamente, pero por fin la masa se impone y como en una versión esperpéntica de Fuenteovejuna lo masacran, lo apuñalan, lo tasajean, lo descuartizan, le extraen las extrañas y arrastran sus restos

* Artículo publicado en el libro: "Conquistadores de un nuevo mundo", Carlos Iván Degregori, Cecilia Blondet, Nicolás Lynch, IEP Editores, Lima, 1986, pp. 287.

1. Estas reflexiones se realizan básicamente a partir del contingente de migrantes andinos, que en nuestro estudio resulta el más importante.

otra vez hasta la frontera comunal. Le aplicaron el **ushanan-jampi**. Hoy diríamos: le hicieron el **uchuraccay**.

Lo anterior es el resumen de un cuento de Enrique López Albújar, **Ushanan-jampi,** publicado por primera vez en 1920. Según López Albújar (1972:49), Conce Maille regresa porque:

> "El **jitarishum** es la muerte civil del condenado, una muerte de la que jamás se vuelve a la rehabilitación; que condena al indio al ostracismo perpetuo y parece marcarle con un signo que le cierra para siempre las puertas de la comunidad. Se le deja solamente la vida para que vague con ella a cuestas por quebradas, cerros, punas y bosques, o para que baje a vivir en las ciudades bajo la férula del misti; lo que para un indio altivo y amante de las alturas es un suplicio y una vergüenza."

Arguedas, por su parte, al comparar las expresiones musicales de indios y mestizos, señalaba que:

> "...el sentimiento del desarraigo es uno de los más profundos en el pueblo de habla quechua y no es exclusivo de la población india monolingüe sino, y frecuentemente, más intenso, en el mestizo. Los cantos de dolor y de ausencia mestizos son mucho más entrañables y terribles. El mestizo sufriría el menosprecio del criollo y del indio.Uno de los remedios para ese mal era la fuga del pueblo nativo. Y la herida que causaba esta herida forzada y cruel es más desgarradora, más necesitada de expresiones violentas que el comunal y casi épico -y, para interpretarlo con un término impropio pero muy expresivo, el racial- sentimiento de opresión, no exento de compensación, del indio, que el mestizo no siente." (1968:7).

Exageraciones (de López Albújar) aparte, lo cierto es que los indios o mestizos que se veían obligados a abandonar el pago natal sufrían un dolor con frecuencia insoportable.

Mucho debió haber cambiado entonces el país en las últimas décadas para que Conce Maille o Celso Medina[2] pudieran sobrevivir -y en cierta medida triunfar- en el exilio. Dijimos que las grandes migraciones fueron producto, entre otras causas, del colapso de las estructuras agrarias tradicionales. Las historias de Conce Maille o Celso Medina nos recuerdan que aún cuando esas estructuras funcionaban, siempre hubo penurias, opresión y **rupturas**. Lo nuevo es que conforme avanza el siglo, el contexto nacional ofrece crecientes posibilidades de buscar nuevos horizontes fuera del lugar de origen. La modernización del país, el "espejismo limeño", acortan los márgenes de la resignación, ensanchan los horizontes de la aventura y vuelven, por tanto, más rápidamente insoportable la situación opresiva en el lugar de origen. Se despiertan entonces, no tanto las "locas ilusiones" del vals, sino más exactamente ilusiones democráticas.

El desarrollo del capitalismo dependiente, la expansión de economía mercantil y luego la extensión del Estado y los medios de comunicación hacia las zonas rurales modificaron profundamente las estructuras agrarias y las **prácticas** campesinas. Esos cambios estructurales y esas nuevas prácticas, transformarón a su vez las conciencias. En el caso de nuestros protagonistas, la migración a la capital resulta a la vez efecto y causa de transformaciones culturales decisivas. Así, en los primeros tiempos, varios de nuestros personajes centrales exhiben todavía en carne viva los desgarramientos propios de la situación tradicional. Cuando Celedonia nos relata su huída del pago cajamarquino atravesando las punas, bien podríamos decir que: "**...como los vientos fúnebres debe estar viajando sin saber adónde**"[3]. Cuando Liduvina nos cuenta cómo, recién llegada a Lima "**...asustada lloraba, cantaba huaynos y la rabia me ahogaba y lloraba...**", podríamos añadir: "**...eternamente los ojos lágrimas, el corazón tristeza**"[4]. Pero el

2. Personaje de un huayno mestizo antologado por Arguedas (1968), que "**...abandonando a su amada se ha marchado solo.**"
3. Del huayno mestizo **Celso Medina** (en: Arguedas, 1968:53).
4. Del huayno mestizo **Convertido en mariposa** (en Arguedas, 1968:59).

contexto en el cual se desplazan ya es distinto, y diferentes son también sus motivaciones.

Por un lado, la migración comienza a masificarse. Conce Maille y Celso Medina se multiplican por miles y luego por millones. Ya no están solos. Paralelamente, entre las poblaciones indígenas el viejo mito de Inkarrí va siendo reemplazado de manera creciente por otro: el mito del progreso, que reorienta a las poblaciones andinas (tanto indígenas como mestizas), hacia el futuro.

De esta forma, en las nuevas condiciones urbanas, la ausencia de parientes, que en el campo definía a los futuros migrantes, como **waqchas** -y durante los primero tiempos en Lima con frecuencia como **clientes**- los convierte en el barrio en **pioneros**. Podemos imaginarlos durante la fundación, metafóricamente, con sus carretas en círculo: corporativos, cerrados, atrincherados contra los enemigos. Pero al revés. Aquí son los antiguos "naturales" conquistados los que se atrincheran contra los dominadores y su Estado, antes prácticamente inexistente (o representado básicamente por poderes locales), luego personificado en un individuo (trasladando a nivel nacional la imagen del poderoso local), más tarde convertido en poder con el que el grupo entabla relaciones clientelistas (patrón burocrático), para convertirse sobre todo a partir de la década de 1970 en un poder con el cual se confrontan y/o negocian. Y es en esa relación tensa con el Estado, que el pionero se abre a la dimensión política y culmina su constitución en vecino, trabajador y ciudadano.

En esa larga jornada de **waqcha**/siervo/cliente a pionero y a ciudadano trabajador, el migrante se revela más moderno, más democrático y más nacional que los sectores dominantes criollos.

Fioravanti (1976), demostró que en el valle de La Convención los campesinos **arrendires** resultaban netamente más modernos que los anquilosados terratenientes cusqueños. Algo semejante podríamos decir de nuestros protagonistas si los comparamos, por ejemplo, con la

burguesía lastrada por el rentismo, que no invierte sino le ofrecen CERTEX[5] o por una "falta de confianza" crónica en los gobiernos; o con los habitantes de los tugurios, tan vivamente retratados por Elsa (cap. VIII) en su conservadurismo. Los pioneros, combinando pragmatismo y audacia, se jugaron el futuro en los arenales que bordean Lima[6].

Resultan más modernos, además, porque rompen con la vieja Lima y la transforman. Décadas antes que Salazar Bondy, Mariátegui había recusado tajantemente la nostalgia frente a "la Lima que se va". Decía: **"lo lamentable no es que esa Lima se vaya, sino que no se haya ido más de prisa."** (1970:22). Sin ningún "cordón umbilical" con la Lima colonial, los migrantes ayudaron a que se fuera de una vez por todas, prácticamente sin hacer maletas. Sí, físicamente el casco colonial de la ciudad quedó destruido[7]. Pero como dijimos, la vieja Lima colapsó principalmente al ser abandonada por sus antiguos dueños. En su precipitada huida[8] se mezclan el miedo, los prejuicios sociales, los cambios en la renta diferencial urbana producidos por la invasión

5. "Certificado de exportación", especie de reintegro tributario.
6. La velocidad de su modernización resulta además vertiginosa. Recordemos la reacción de Pedro (48 años) frente a la modernidad urbana: "Realmente me parecía la gente como loca: corrían, andaban, venían para acá ... los edificios, los miraba asustado ... me quedé ahí estáticamente parado... paralizado." Y comparémosla con la de Carlos, joven de 22 años: "Bueno, yo estoy acostumbrado: al bullicio, salir a la calle, a que los carros aprieten, ya vez, acostumbrado.". A ciertos niveles apenas en el transcurso de dos generaciones ha tenido lugar un proceso que en Europa se desarrolló a lo largo de los últimos tres ó cuatro siglos.
7. Su destrucción constituye en cierta forma una venganza histórica. Pues si cuatro siglos antes los conquistadores se jugaron una noche a los dados el sol de oro del Coricancha y saquearon la capital del Tawantinsuyo, qué no puede asombrar el deterioro de una ciudad que, aunque Mariátegui exagera al decir que "cualquier prosaico building valía más estética y prácticamente que todos sus solares y celosías, no pasó de ser nunca una ciudad colonial de mediano rango.
8. No podemos evitar que regrese a nuestra memoria aquel poema de Brecht que menciona a "la dorada Lima", pero unos versos más adelante, cuando nos presenta a los habitantes de la fabulosa Atlántida, clamando por ayuda a sus esclavos la noche en que el mar se la tragaba.

provinciana, con significativas transformaciones ideológicas. Porque así como el mito de Inkarrí es reemplazado entre las poblaciones andinas por el mito del progreso, entre los sectores dominantes criollos la nostalgia por la Lima colonial que embargaba a la oligarquía cede el paso también al mito burgués del progreso (son ellos los que se encargan de difundirlo por todo el país). Pero entre ellos este mito se despoja rápidamente de sus iniciales ribetes nacionalistas para vestir de lleno un ropaje transnacional y construir ese Little Miami físico y cultural del que hablábamos en la introducción. Lima se convierte entonces en terreno de pugna entre dos vías de modernización: una más transnacional, en tanto en el Perú lo nacional-estatal se revela ideológicamente dependiente, y otraque, aunque subordinada, resulta distinguible y presenta más rasgos nacionales.

Este era un país desarticulado, donde durante siglos prevaleció la fragmentación de identidades hasta llegar al ejemplo extremo reiterado por Rodrigo Montoya (1981) de los campesinos de Puquio, que se reconocían sólo como miembros de su ayllu y ni siquiera como puquianos. Aún si el ejemplo fuera exagerado, no cabe duda de que son momentos de ruptura como los que relatamos en el capítulo III, que se multiplican por entonces en todo el país, los que marcan un punto de inflexión en la construcción de un tejido nacional desde el pueblo. Pues es a partir de las transformaciones en la sociedad rural y urbana, incluyendo en lugar destacado a las grandes migraciones, cuando a pesar de la destrucción de una serie de rasgos culturales tradicionales, surgen las bases para que los pobladores de origen provinciano, especialmente los de origen andino, puedan reconocerse luego como peruanos, trabajadores y ciudadanos. Podríamos decir que el cuerpo fragmentado y disperso de Inkarrí se recompone nuevamente, pero cuando está completo, resulta no ser ya el viejo Inca sino estos nuevos peruanos cuyo perfil comenzamos apenas a avisorar.

En todo caso, la modernidad nacional y la ciudadanía no los convierten en individuos atomizados ni desarraigados. Quedan, en cierta manera, en un lugar intermedio entre Ulises y Abraham. Emmanuel Sabines explica bellamente las diferencias entre estos dos personajes:

> "Al mito de Ulises que regresa a Itaca queríamos oponer la historia de Abraham, que deja para siempre su patria por una tierra también desconocida, prohibiendo que su propio hijo sea reconducido a ese punto de partida."

Ni Ulises ni Abraham. Varios de nuestros protagonistas queman sus naves pero más tarde, intuyendo tal vez que en la tierra prometida la leche y la miel no mamarían tan fácilmente, se las arreglan para construir otras y encontrar nuevas rutas para regresar (a veces) o comunicarse con un punto de partida que tampoco es ya el mismo. Así contrarrestan parcialmente el desarraigo. También la atomización trata de ser evitada a través de diversos mecanismos: la familia extensa, que a veces se estira hasta abarcar ciudad y campo; las relaciones con los pueblos de origen, que en ciertos casos se mantienen por varias generaciones y se articulan con frecuencia a través de las asociaciones provincianas; las propias organizaciones barriales, sindicales y tantas otras en las que participan. Los pobladores se ubican así en un espacio situado entre los individuos atomizados de la sociedad capitalista clásica, y el colectivo tipo Fuente ovejuna de Chupán, que al masacrar a Conce Maille no sólo castigaba un delito, sino que asfixiaba cualquier individualidad.

Así, si bien la tradición y la necesidad económica hacen que entre nuestros protagonistas predomine lo colectivo, este predominio surge crecientemente, incluso ya en las propias comunidades de origen, de una **opción**. Prevalece entonces la "asociación voluntaria" por sobre la pertenencia adscrita. En ese sentido, la fundación del barrio constituye tal vez el momento más "rousseauniano" de nuestra historia, pues entonces se establece un "contrato social" entre los pobladores, a partir del cual se constituye una "voluntad general" en el barrio. A este nivel son, por tanto, democráticos. También lo son más allá de los límites del barrio: porque a través de su acción (que en esos años se repite con más o menos variaciones en millares de asentamientos similares) introdujeron el "desorden" en un orden injusto; el movimiento popular en el inmovilismo oligárquico o el lento y sesgado movimiento burgués

de mediados de siglo. Ayudaron así al tránsito del Perú estamental del status adscrito y las iniciativas sofocadas, al Perú del status adquirido y una cierta meritocracia. Resultan, incluso, más ciudadanos, en tanto arrancaron la ampliación de la ciudadanía, se la ganaron peleando, pues: **"...el poblador tiene que luchar para poder ejercer sus derechos de ciudadano y tiene que hacerlo en un determinado ámbito y con reglas particulares de juego"** (Tovar, 1986:143). A partir de esa necesidad de luchar para ejercer derechos, a través de los sindicatos, las asociaciones barriales y las múltiples instituciones en las que participan, los pobladores tienen más tradición de autogobierno y organización democrática que, por ejemplo, las clases medias de la ciudad.

Si a estos rasgos "rousseaunianos" les sumamos la pobreza, las tradiciones andinas de reciprocidad y los rezagos (fuertes) de clientelismo, no es sorprendente que los pobladores identifiquen democracia principalmente como democracia **social** y que su ideal estatal implícito sea un "Estado benefactor", ideal que deja de lado cierto pensamiento neoconservador dedicado hoy a encontrar en la vena empresarial de los "informales" la justificación, ilusa o tramposa, para la minimización del Estado, entendido sólo como burocracia.

Si adoptamos el punto de vista criollo, como han hecho con frecuencia las ciencias sociales, veremos al campesinado, especialmente indígena, y también a los migrantes, como "marginales" o "desbordante". Si nos ubicamos más bien del otro lado del espejo y acompañamos a nuestros protagonistas tomando en cuenta el punto inicial de su periplo, tendremos que reconocer que en buena medida fueron objetivamente **exitosos.** Su éxito no implica que hayan dejado de ser pobres y explotados, pero sí que lograron conquistas económicas, sociales, políticas y culturales impensadas hace algunas décadas entre los sectores populares del país. Lo que en la sociología tradicional se denominaba "movilidad social".

Aventuramos al respecto una última hipótesis. Si nuestros protagonistas pueden considerarse exitosos es porque la crisis los alcanza cuando ya

han conquistado, entre los años 50 y mediados de la década pasada, buena parte de sus objetivos. ahora bien, si el pico de la migración a Lima tiene lugar en la década de 1960, es decir, antes de la crisis, podemos concluir que la historia de Cruz de Mayo[9] no es excepcional y que el porcentaje de migrantes que en términos relativos pueden considerarse "exitosos" y percibirse como tales, debe ser significativo. La conciencia de esta situación sería una de las causas que podría explicar por qué a pesar de una década de crisis y violencia exacerbadas el tejido social todavía resiste, pues a pesar de las frustraciones de los últimos años, la impronta del éxito perdura en la memoria colectiva y llega a trasmitirse en cierta medida a los hijos.

Nos diferenciamos, sin embargo, del pensamiento neoconservador que constata también la objetiva movilidad social -o "éxito"- y la real capacidad de trabajo y de iniciativa de los migrantes (a los que ve básicamente como "informales"), pero deduce a partir de allí diagnósticos y soluciones erróneas.[10]

La nueva visión conservadora entiende a los sectores populares como una infinidad de empresarios potenciales. Nuestros protagonistas, sin embargo, son en su mayoría trabajadores dependientes que en medio de la crisis sufren, por lo demás, creciente explotación y pérdida de conquistas sociales. Y si trabajan por cuenta propia, en la mayoría de los casos ello resulta más por defecto del mercado de trabajo (especialmente entre la población femenina). No encontramos en el barrio ningún "empresario informal" que pudiera hacer las delicias del nuevo pensamiento conservador. Ello no implica que no existan, pero a nuestro entender su número es reducido. Tampoco implica que los pobladores no exhiban habilidades empresariales con frecuencia sorprendentes, pero éstas se orientan en todo caso por caminos distintos a los que imagina o ahnela el neoconservadurismo. Porque éste

9. Se refiere al Barrio de Lima en el cual se desarrolla la investigación.
10. Para una crítica amplia de la nueva reflexión conservadora sobre la ciudad, difundida sobre todo por el Instituto Libertad y Democracia, véase: Grompone (1985: cap.7).

visualiza a los sectores populares como una infinidad de individuos atomizados compitiendo unos con otros en pos de la misma meta: el éxito económico individual. A través de nuestra historia, sin embargo, lo que aflora es una tensión constante entre lo individual y lo colectivo, con predomino de este último aspecto en los momentos decisivos: la fundación, por ejemplo. La clave del éxito de nuestros protagonistas ha estado principalmente en sus experiencias asociativas, que no son tomadas en cuenta por la visión conservadora. Aún hoy, cuando entre ciertos sectores crece el individualismo, la crisis fuerza a recrear nuevas formas asociativas.

Por último, la visión conservadora entiende que la solución a los problemas de los sectores populares pasa centralmente por un mero reordenamiento jurídico que elimine las trabas burocráticas, "desregularice" los procedimientos legales e incorpore a esta multitud de microempresarios a un sistema capitalista basado en un ilusorio mercado puro donde impere la libre competencia absoluta, dejando prácticamente intactas las estructuras de poder. De nuestro relato se desprende que la traba central no es la burocracia, muy farragosa por cierto, sino la condición de **subordinados** en la cual se encuentran nuestros protagonistas, como parte de los sectores populares. Porque a nuestro entender, los límites de su avance y de su éxito se palpan centralmente en el terreno político.

Hacia fines de la década pasada, en el momento de mayor auge del movimiento popular a nivel nacional, los pobladores no encontraron una adecuada representación política, capaz de recoger sus experiencias y articular sus conquistas y las de miles o millones como ellos, en una voluntad hegemónica que diera proyección estatal al avance nacional-popular de las últimas décadas. Así, con el segundo belaundismo, a partir de 1980 se ahondó más bien la brecha entre la democracia social que germinaba desde abajo y una democracia política "en el aire", que no se vinculó directamente con la anterior, ni recogió sus experiencias, ni le interesó potenciarlas. Esa brecha sólo hubiera podido cerrarse de acceder al Estado una fuerza política hegemónica, que representara

cabalmente a los sectores populares organizados. Al no haberse concretado esa posibilidad, los pobladores continúan al borde de una ciudadanía de segunda, resistiendo en buena medida desguarnecidos los efectos disociadores y corrosivos de la crisis y la violencia, atrincherados principalmente en sus organizaciones, expresándose en cierta medida en los municipios.

Es por esos límites que al concluir la historia, especialmente al conversar con los más jóvenes, nos queda la sensación amarga de un avance bloqueado y un futuro arrebatado por la permanencia de la subordinación, y la pobreza. Al mismo tiempo, la experiencia democrática acumulada durante décadas, que como constatamos se trasmite también hasta los más jóvenes, matiza un panorama que podría resultar pesimista y ubica hoy a Cruz de Mayo -quién sabe si como todo el país- al filo de la navaja entre la disgregación regresiva o la recomposición democrática.

Referencias bibliográficas

ARGUEDAS, José María... Prólogo a **Poesía y prosa quechua** (selección de Francisco Carrillo), Ed. de la Biblioteca Universitaria, Lima, 1968.

FIORAVANTI, Eduardo... **Latifundio y sindicalismo agrario en el Perú: el caso de los valles de La Convención y Lares (1958-64)**, IEP, Lima, 2da. ed., 1976.

GROMPONE, Romeo... **Talleristas y vendedores ambulantes en Lima,** DESCO, Lima, 1985.

LOPEZ ALBUJAR, Enrique... **Cuentos andinos**, ed. Mejía Baca, 7ma. edición, Lima, 1972.

MARIATEGUI, José Carlos... **Peruanicemos al Perú,** Ed. Amauta, Lima, 1970.

MONTOYA, Rodrigo... "La cultura y el problema nacional", intervención en: **Problema nacional, cultura y clases sociales,** DESCO, Lima, pp. 83-88, 1981.

SALAZAR BONDY, Sebastián... **Lima la horrible,** Biblioteca Peruana, t. 38, ed. PEISA, Lima, 1974.

TOVAR, Teresa... "Vecinos y pobladores en la crisis (1980-1984)" en: **Movimientos sociales y crisis: el caso peruano,** DESCO, Lima, pp. 113-164, 1986.

CIUDADES DE LOS ANDES

Visión histórica y contemporánea

Eduardo Kingman Garcés
Compilador

Xavier Albó
Teófilo Altamirano
Carlos Contreras
Jean Paul Deler
Carlos Iván Degregori
Miguel Glave
Ana María Goetschel
Jürgen Golte
Hernán Ibarra
Thierry Saignes
Frank Salomon
Humberto Solares
Rosemarie Terán





CIUDADES DE LOS ANDES
visión histórica y contemporánea

Compilador: Eduardo Kingman G.
Primera Edición: CIUDAD, 1992

Quito, Ecuador, 1992

Portada: CIUDAD

Este libro corresponde al tomo nº. 72 de la serie: " Travaux de l' Institut Français d' Études Andines ", ISSN : 0768 - 424x

307.76	Kingman Garcés, Eduardo
K.927C	Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea. CIUDAD. Quito, 1992, 480 p. /HISTORIA // CIUDADES // GRUPOS ETNICOS // CAMPESINOS // AMERICA LATINA/.

INDICE

PRIMERA PARTE

SEGUNDA PARTE

TERCERA PARTE

Cultura y naturaleza andinas*[1]

Jürgen Golte

El concepto de cultura se opone al de naturaleza, y es la relación con el hombre la que los hace diferenciables. Si bien se oponen, ambos conceptos son inseparables, en tanto la cultura resulta ser el conjunto de soluciones que el hombre ha encontrado en su enfrentamiento con la naturaleza y la dominación progresiva sobre ella.

Al hablar del desarrollo de la cultura andina en este siglo, hay que partir de esta imbricación entre naturaleza y cultura. Para empezar, vamos a ver las principales formas de acción del hombre sobre la naturaleza, y

---

* Artículo publicado en la Revista Allpanchis, Volumen XV, 1981, No. 17-18, pp. 119.

1. Este artículo forma parte de un debate sobre las tareas de las ciencias en el desarrollo actual de la sociedad en el ámbito andino. Mis contribuciones a éste son: "La racionalidad de la organización andina". (Instituto de Estudios Peruanos. Lima 1980); "Gregorio Condori Mamani o la bancarrota del sistema cognitivo andino" (en: **La Revista** No. 3. Lima 1980); "¿Qué es la cultura frente a la historia? (Respuesta a Juan Ossio y Henrique Urbano)" (en: **La Revista**, No. 4. Lima 1981). De alguna manera todos los trabajos de uno son precursores de los posteriores pero también hay cambio en lospuntos de vista. Un artículo mío, escrito alrededor de 1973, pero publicado recién el año pasado ["The anthropology of conquest", en: Stanley Diamond, ed. **Anthropology Today** (Mounton Publ., La Haya 1980)], expresa todavía una concepción algo diferente, más cercana a la que mantienen mis opositores en este debate. El cambio no se debe a una evolución personal más allá del tema debatido, sino a experiencias hechas en el contexto andino. No es el interés el que ha variado. **Nota bene.**

sus implicaciones sociales y cognitivas, surgidas mayormente en los últimos cuatro o cinco milenios de presencia humana en los ambientes andinos[2].

Las sociedades andinas han avanzado en el campo de la domesticación de plantas probablemente más que cualquier otra sociedad, en lo que se refiere a la gran variedad de especies cultivadas[3]. Esto no es consecuencia solamente de la amplitud del potencial genético natural, dada la gran variación biogeográfica en los Andes, sino también de la productividad relativamente baja de la agricultura andina y la solución particular que los hombres andinos han encontrado para superarla.

La domesticación de animales, lejos de ser tan variada como la de vegetales, es sin embargo de importancia primordial, en tanto creó una base estable de insumos textiles; un animal de carga que permitía el transporte de productos a grandes distancias; una fuente perpetua y socialmente controlable de proteína animal para la alimentación, en el caso de los auquénidos. De importancia alimenticia es también la domesticación del cuy y algunas especies de aves. Este canon ha sido ampliado sustancialmente con los equinos y asnales como bestias de carga y de tracción, los vacunos como animales de tracción y generadores de leche y derivados y, por supuesto, como fuente de proteína animal. Las aves domésticas, especialmente las gallinas

2. En este contexto se remite al lector a los trabajos de Carl Troll ("Die Stellung der Indianer-Hochkulturen im Landschaftsaufbau der tropischen Anden". En: **Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin**, No. 3-4, Berlín 1943, traducido en **Allpanchis** No. 15; "The Cordilleras of the Tropical Americas. Aspects of Climatic. Ecology". En: **Geo-Ecology of the Mountainous Regions of the Tropical Americas.** Colloquium Geographicum. Bd. 9, Bonn 1963). Olivier Dollfus ("Les Andes intertropicales: une mosaïque changeante". En: **Annales** 33e année. No. 5-6, París 1978; **El reto del espacio andino** IEP, Lima 1981), y Hans-Wilhelm Keopcke (**Synökologische Studien an der Westseite der peruanischen Anden,** Bobb 1961).
3. Una información exhaustiva sobre la variación de las especies domesticadas en la época prehispánica es la que da Hans Horkheimer en su **Nahrung und Nahrungsgewinnung im vorspanischen Peru,** Berlin 1960. De este trabajo existen versiones preliminares en castellano.

ponedoras, han adquirido también importancia para la dieta andina. El ganado ovino, como productor de lana, es un competidor directo de los auquénidos; su gran difusión hay que entenderla en función del mercado exterior. Posiblemente su importancia se reduzca en un futuro próximo a favor de los auquénidos con lanas más finas. Los caprinos han adquirido importancia como fuente de leche, carne y cueros, ante todo porque su cuidado ha significado una posibilidad de utilizar las zonas esteparias y desérticas en la vertiente occidental de los Andes.

La gran variedad de cultivos y la posibilidad de aprovechar los ambientes extremos de clima de alta montaña para la cría de auquénidos, ha permitido que casi todos los ambientes naturales de los Andes hayan podido ser utilizados para la reproducción humana. Para este aprovechamiento, sin embargo, los hombres andinos no se han contentado con la inserción en las condiciones ecológicas existentes por medio de la domesticación de especies vegetales y animales, sino que también han cambiado las condiciones hídricas mediante la elaboración de complejos sistemas de irrigación y modificado las condiciones edáficas de la naturaleza a través de la construcción de andenes. El conocimiento de formas variadas de rotación de cultivos y de aprovechamiento pastoril les ha permitido, además, una ocupación continuada de zonas ecológicas en las cuales no resulta posible -por el agotamiento de suelos- el aprovechamiento por medio de un cultivo o solamente el pastoreo.

Este avance de los hombres andinos sobre la naturaleza reviste una particularidad que lo diferencia de otros desarrollos civilizadores en el mundo. En la mayoría de ellos surge, después de una fase de aprovechamiento amplio, "recolector", que se vale de una extensa gama de frutos o animales disponibles en el ambiente, una especialización que utiliza uno o algunos pocos de los ambientes naturales, y los aprovecha con pocas especies domesticadas. El desarrollo posterior en aquellos casos continúa primero con el perfeccionamiento de las formas de cuidado de las pocas especies aprovechadas y, recién a partir de una productividad relativamente alta, con una ampliación de la gama de

ambientes y especies aprovechadas y transformadas en la profundización de su utilización. En los Andes, sin embargo, el proceso parece haber sido diferente: por un lado se domestica y aprovecha casi todas las especies y ambientes disponibles, y se sigue utilizando una variedad muy rica de especies domesticadas.

Esta "humanización generalizada" del ambiente tiene que ser explicada por lo que llamé en otro lugar "la racionalidad de la organización andina"[4]. Esta partiría de la baja productividad de las formas de aprovechamiento humano en la naturaleza andina, explicada por condiciones ecológicas desfavorables al desarrollo de una técnica conducente a la especialización ambiental, tal como aconteció en otras sociedades. El problema con la especialización ambiental es doble: por un lado permite solamente el aprovechamiento de una parte de tiempo de trabajo por la naturaleza cíclica, de acuerdo con el ciclo de crecimiento de las plantas, de la utilización de mano de obra; y por otro, sobre todo en regiones con variaciones climáticas que pueden hacer peligrar una cosecha por entero, es posible solamente cuando tienen un nivel de productividad que permite el almacenaje de un plusproducto para cubrir la alimentación en este tipo de eventualidad. Si en el cultivo de una, o pocas, especies no se logra un nivel de productividad que permita superar estas dos limitaciones, o si la productividad alta alcanzada en el cultivo de una especie no es generalizable en el hábitat, el avance en el dominio de la naturaleza tiene que ser diferente. La solución andina ha sido un aprovechamiento de la diversidad de ambientes que permitiera, por la conducción paralela de una serie de ciclos de producción agropecuaria, una utilización plena de la fuerza de trabajo disponible. La superposición de varios ciclos de producción en ambientes diversos, con requerimientos de mano de obra en desfase temporal, permitiría por un lado una productividad social estable de los agricultores andinos, y una mayor seguridad por la diversificación de riesgos. Por otro lado, tendría implicancias sociales específicas, que

4. Una discusión más amplia de estos aspectos se encuentra en mi **La racionalidad de la organización andina**, IEP, Lima 1980.

convertiría desde el principio la cooperación en una precondición de la reproducción del agricultor familiar. La cooperación, por la naturaleza muy diversificada de los procesos de producción, con requerimientos de mano de obra contínuamente cambiantes, tendría un carácter diverso a la cooperación estable, p. ej. en una empresa fabril. Así exigiría un contexto social que permita una estabilidad en el reclutamiento de grupos de trabajo cuyo tamaño y alcances cambiarían de día en día con comprensión clara del liderazgo de la cooperación y, al mismo tiempo, sobre la apropiación de los producido. La baja productividad, por otro lado, impediría que se desligaran contingentes grandes de especialistas, p. ej. artesanos, completamente separados de la labor agropecuaria. Con este impedimento, que obligaría a los especialistas artesanos a permanecer también como productores agrícolas temporales, habría a su vez una limitación para un desarrollo de las técnicas productivas por medio de herramientas elaboradas por un grupo social especializado en estas tareas.

La única división social del trabajo habría sido por consiguiente aquella entre agricultores, por un lado, y organizadores de formas cada vez más complejas de cooperación entre los agricultores, por el otro. Ahí el desarrollo en los Andes propiamente dicho se diferenciaría también del desarrollo costeño, donde la alta productividad de la agricultura de riego permitió no solamente la especialización ambiental (es decir, una ampliación constante del ambiente ribereño hacia las zonas desérticas) y la especialización en relativamente pocos cultivos, sino el mantenimiento de contingentes gruesos de gentes desligadas de la agricultura, nucleadas en centros urbanos, y niveles de especialización artesanal considerables, si bien surgidas al principio al servicio de los organizadores de los sistemas de irrigación[5]. Inclusive la división entre agricultores y organizadores de la cooperación hubiera tenido sus límites en la gran variación perpetua de las formas de cooperación y la complejidad de las tareas en la manutención del cultivo multicíclico

5. Compárese p. ej. el carácter del estado chimú en la compilación de trabajos sobre éste hecha por Rogger Ravines (**Chanchán. Metrópoli chimú**, IEP, Lima 1980).

andino. De ahí se explicaría p. ej. la forma más bien marginal de intervención del Estado en la producción agropecuaria, que no asumiría la tarea de organizar **toda** la producción, sino ciertos tipos de ampliación con requerimientos de mano de obra de mayor envergadura de lo disponible a nivel local o regional, como grandes obras de andenería o irrigación, o la movilización de contingentes humanos fuera del ambiente regional para hacerlos producir temporalmente en actividades bajo control del Estado. Es decir, la centralización, necesaria para la ampliación de la base productiva, encontraba su contraparte en una descentralización igualmente necesaria para mantener la producción diaria multicíclica sumamente compleja.

Con estas limitaciones, el avance del dominio de la naturaleza adquirió su carácter muy particular en la domesticación generalizada de un gran número de especies, que permitiera el aprovechamiento de casi todos los ambientes naturales, con sus formas sociales correspondientes. La profundización de este modelo de transformación de la naturaleza consistía consecuentemente en hacer avanzar el proceso generalizado de domesticación, en hacer avanzar los conocimientos específicos sobre las condiciones naturales locales para aprovechar al máximo su variación y en hacer avanzar al máximo las múltiples formas de cooperación que permitían el avance sobre la naturaleza.

La elaboración de formas de cooperación, y su variación contínua, ha conducido a la formación diversa y superpuesta de agrupamientos de cooperación, actualizables temporalmente, de acuerdo a las necesidades en la conducción del proceso de producción[6]. Estas agrupaciones: de parentesco, cofradías, barrios, comunidades, **saya**, unidades étnicas, etc.aparecen no tanto como agrupaciones contractuales, sino más bien "naturales", con vida "propia", a las cuales se pertenece por herencia[7].

6. Véase al respecto la compliación de Giorgio Alberti y Enrique Mayer **Reciprocidad e intercambio en los andes Peruanos**, IEP, Lima 1974.
7. Sobre el parentesco andino existe ahora una buena recopilación; R. Bolton y E. Mayer (eds.) **Andean Systems of Kinship and Marriage**, American

El individuo ingresa en ellas por nacimiento y a través de una serie de actos de iniciación (el **kikuchikuy** o corte de pelo, el **warachikuy** o matrimonio, etc.). Las formas de interacción entre los miembros es preestablecida, es decir, los deberes y derechos de cada uno de ellos son prefijados, y las formas de interacción entre ellos sumamente ritualizadas. Esto le da al ordenamiento social, en función de la cooperación necesaria para la forma específica de dominio de la naturaleza andina, un grado de estabilidad bastante alto, que a su vez es la precondición para la previsibilidad de la disposición de mano de obra al iniciar un ciclo productivo en los momentos de necesaria cooperación, al mismo tiempo que permite la descentralización igualmente necesaria de la organización de los procesos productivos. Finalmente, el alto grado de ritualización podría ser interpretado como una expresión de la estrechez del modelo de dominio de la naturaleza adoptado en los Andes: no hay mucho espacio para una variación contractual entre los participantes en el proceso de producción. Casi todos los aspectos de fiesta y ritual en los Andes, además de insertarse directamente en la dominación inconclusa y precaria de la naturaleza, se refieren a la estabilidad y reafirmación de las agrupaciones sociales y de sus formas de interacción. De esta manera son funcionales, a su vez, a las precondiciones sociales de la organización andina en el aprovechamiento de la naturaleza.

Esta manera de percibir a la sociedad y sus instituciones como entidades permanentes, más allá del tiempo que transcurre a nivel del ciclo vital individual, ha influido profundamente en la conceptualización del tiempo social en los Andes. Los cambios a nivel de instituciones

Anthropological Association, Washington 1977. Véase también el artículo de Floy Lounsbury "Aspects du systeme de parenté inca". (En: Annales, 33e anné, No. 56, Paris 1978). Las formas de **organización** étnica y estatal, con referencia a las formas específicas de control territorial y de la organización del intercambio son tratados con más propiedad por John Murra (**La organización económica del estado inca, México 1978, Formaciones económicas y políticas del mundo andino**, IEP, Lima 1975). Acerca de comunidades, cofradías y barrios, y su función en la organización de la cooperación y del intercambio existe un gran número de trabajos monográficos.

sociales son conceptuados como cataclismos provocados por fuerzas metafísicas: es decir, el tiempo no aparece como algo que transcurre permanentemente y afecta contínuamente a todos los fenómenos, tal como es percibido en "occidente". Igualmente, las instituciones, los conocimientos y los instrumentos aparecen como consecuencias de actos primigenios, y no tanto como objetos sujetos a desarrollo[8].

El modo andino de transformación de la naturaleza, con la domesticación generalizada de especies, la transformación del ambiente mediante el riesgo y la construcción de andenes, se diferencia fundamentalmente del modo europeo, que desde épocas muy tempranas incide sobre el perfeccionamiento de herramientas para multiplicar y hacer efectivo eltrabajo humano **sobre** la naturaleza. En el modo europeo se desarrollaron técnicas, tanto en el sentido procesal, como en el sentido material, para **manejar** la naturaleza. El avance era entonces más que una transformación estable de la naturaleza misma, un desarrollo gradual de los conocimientos y un perfeccionamiento de las herramientas para intervenir en ella. El avance en forma de multiplicación de conocimientos, y la capacidad de retenerlos y traspasarlos en su conjunto a nivel individual, creaba allá la necesidad de una división de trabajo estable, que aumentaba de acuerdo al incremento de la complejidad de los conocimientos mismos. Esta tendencia se convirtió desde muy temprano en el eje del desarrollo del ordenamiento social e institucional.

Mientras tanto, en el mundo andino, una buena parte del dominio sobre la naturaleza pasó a ser parte de la naturaleza misma, es decir, en la domesticación, en los sistemas de irrigación, en la andenería, etc. Las técnicas para profundizar este tipo de dominación eran relativamente

8. Los trabajos más sugerentes sobre la relación de organización social, ritual, territorial y temporal andinas siguen siendo los de R. Tom Zuidema (**The ceque system of Cuzco: the social organization of the capital of the Inca**, Leiden 1964, y un gran número de artículos referentes a aspectos espeíficos publicados en los años subsiguientes).

simples y de ninguna manera exigían una gran división de trabajo. La cooperación necesaria para el control de la naturaleza pasó a ser la médula del desarrollo social, y se plasmaba en formas sumamente complejas, estables, de ordenamiento, y la interacción ritual entre los integrantes. Es decir, el individuo, al socializarse, aprendía las "técnicas" de la cooperación necesarias para el control de la naturaleza.

Quizás hay que hacer hincapié en el hecho de que a pesar del poco grado de división de trabajo en el sentido europeo, había y sigue habiendo en los Andes una forma "oculta" de división de trabajo en el traspaso de conocimientos necesarios para mantener y ampliar el control sobre la naturaleza, ya que la gente no se enfrenta a ella en forma abstracta, sino en sus formas concretas, en su variación infinita a nivel local. Para el modo andino de interacción entre el hombre y la naturaleza, el conocimiento de la **particularidad** de la gran variedad de ambientes que lo circundan es el centro de su preocupación, ya que es la particularidad ambiental la que le permite su inserción multicíclica. En este sentido, los agricultores andinos son especialistas "locales". Si bien esto es cierto también para agricultores de otras latitudes, hay que entender que el fenómeno debe tener obviamente otro peso en una agricultura que se restringe al aprovechamiento de pocos ambientes con una técnica separada de los procesos individuales y que permite actuar sobre la naturaleza en general. Esta especialización local no se limita al nivel individual; es decir, el individuo no parte de una base de conocimientos generales que aplica en el conocimiento de las circunstancias inmediatas de su producción, sino que tanto en el sistema social como en el de conocimientos básicos, la particularidad local es ya un elemento constitutivo.

Toda la cultura andina resulta ser un conjunto interdependiente en grado sumo de la naturaleza transformada en los milenios de desarrollo humano, de instituciones y rituales imbricados con ella, y conocimientos "almacenados" tanto en la naturaleza transformada como en las instituciones sociales y formas ritualizadas de interacción entre los hombres y entre ellos y la naturaleza.

La abstracción de conocimientos, frente a la naturaleza y frente a una sociedad que se entiende como una suma de "contratos", tal como se ha desarrollado en Europa desde muy temprano, pero de manera abrumante a partir del surgimiento del capitalismo y del "siglo de las luces", obviamente se diferencia de modo fundamental de la relación hombre-naturaleza característica de la cultura andina. Sin embargo, ambas formas están presentes e interactúan en el espacio andino a partir del siglo XVI.

El origen de esta interacción es una situación de fuerza. El reordenamiento social a partir de la conquista, con la finalidad de crear bases institucionales y estables de apropiación de un plusproducto, obviamente tenía que generar un descenso en la capacidad de reproducción de los hombres en los Andes, en tanto las nuevas instituciones no cumplían el doble rol de las andinas, que si bien no carecían de medios para facilitar la imposición y apropiación de plusproducto, no se limitaban a ello, sino que cumplían además un papel crucial en la relación hombre-naturaleza. Debido a la eliminación física de un gran porcentaje de la población andina, este hecho no resultó tan visible hasta bien entrado el siglo XVIII. Es recién a partir de entonces que se estabiliza la situación, habiéndose reducido el ámbito de organización andina al nivel aldeano. El crecimiento inicial de la población hasta fines del siglo XIX pudo ser resuelto todavía a partir de la cultura aldeana andina, si bien en niveles de consumo relativamente bajos, mermados adicionalmente por la continuada apropiación de plusproducto por la sociedad criolla superpuesta a la andina; todo lo cual aminoraba a su vez la tasa de crecimiento poblacional.

El verdadero reto para la sociedad andina y su forma de generar la base de su reproducción en la relación hombre-naturaleza esbozada, surge plenamente en el siglo XX. Por una parte, sigue existiendo una situación social que merma su capacidad de reproducción en beneficio de una sociedad urbana, que a su vez no contribuye equitativamente a la reproducción del campo. Esta superposición de las ciudades criollas al campo andino, sin embargo, se empieza a resquebrajar fuertemente a

partir de mediados de siglo. El resquebrajamiento se da en dos frentes. Uno es el avance sobre el campo de una sociedad urbana transformada, en un contexto internacional diferente, que se centra en el intento de hacer a los campesinos andinos funcionales a la expansión de un mercado, cuya naturaleza crearía una base material para la sociedad urbana en una división de trabajo entre campo y ciudad, en la cual adicionalmente se trataría de mantener la supremacía urbana y de las clases dominantes en las ciudades, en una estructura de precios que implicaría un intercambio desigual. Dado el carácter específico de la sociedad y cultura andina frente a la división de trabajo, esta forma de interacción ciudad-campo significaba un reto mucho más grande para el sistema cultural andino que la mera apropiación de un plusproducto, o de un plustrabajo, por las clases urbanas suntuarias en los siglos precedentes.

El otro fenómeno, que constituía fuente de resquebrajamiento de la oposición entre ciudad y campo no obstante significar un reto aún mayor para la sociedad y cultura andina, era el crecimiento cada vez más acelerado de la población. Este tiene una de sus causas en la aparición de un nuevo comportamiento reproductivo entre la población campesina, ya que la individualización de intereses como consecuencia de la penetración del mercado urbano al campo, conduce a una reducción del grupo social al cual el individuo puede recurrir en caso de invalidez y vejez. Tendencialmente, los inválidos y los viejos dependen en lo subsiguiente de manera exclusiva de la manutención por sus descendientes inmediatos. De mayor importancia resultan las consecuencias de la difusión de prácticas médicas de prevención de epidemias y de un conjunto de medicinas: la reducción de la mortandad infantil y el aumento de expectativa de vida de los pobladores.

El reto planteado por el incremento poblacional, en conjunción con el planteado por la expansión del mercado en el ambiente rural, parecen haber resultado indisolubles en términos de la cultura andina, es decir, en términos del sistema elaborado en los milenios anteriores de relación entre los hombres y entre ellos y la naturaleza. La primera consecuencia

de la incapacidad de solucionar los problemas creados en términos del ordenamiento social y de los conocimientos preexistentes, fue la expulsión acelerada de población del campo, creando contingentes andinos en los establecimientos criollos, que al principio eran recibidos gustosamente por los últimos en términos de lo ya conocido: podían servir de mano de obra barata o servil en las casas o las unidades de producción controladas por ellos. Pronto, sin embargo, se agotó esta posibilidad de absorción de los excedentes poblacionales andinos. Así que resultó necesario crear una base de sustento en formas nuevas, diversas necesariamente de las aldeas andinas. Estamos presenciando entre esta población la creación de una nueva cultura urbana, cuyos ingredientes se derivan, por un lado, de la cultura andina, en algunos aspectos de la criolla-urbana, y masivamente de otras formas derivadas del sistema cultural elaborado originalmente en Europa, pero difundido y transformado en muchas variantes a nivel mundial[9].

Los hombres andinos en las ciudades tienen que recorrer caminos tortuosos de adaptación y trasculturación. El resultado de este proceso, si bien abierto en muchos aspectos, será necesariamente una sociedad urbana, con un grado alto de división de trabajo relacionado con la división de trabajo a nivel internacional, con un sistema de conocimientos adaptado a esta división de trabajo, con formas de interacción social y económica contractuales, con hábitos de comportamiento urbano que permitan el mantenimiento de una estructura urbana. Todos estos aspectos tienen una escasa prefiguración en la cultura aldeana andina. Sin embargo, la cultura criolla preexistente, con su limitación a aspectos administrativos, de consumo conspicuo y ostentación, con hábitos que presuponen la existencia de una población servil tanto en lo doméstico como en lo urbano, obviamente no puede ser la meta del proceso adaptativo. El resultado inmediato es por un lado anomia, y por otro una búsqueda de

9. Una bibliografía extensa sobre la migración se encuentra en Héctor Martínez **Migraciones internas en el Perú**, IEP, Lima 1980.

identificación y seguridad, que lleva a un ingreso masivo a todo tipo de establecimiento educativo, con sacrificios económicos incalculables, cursos de perfeccionamiento, con tal que ofrezcan por lo menos la ilusión de una inserción estable a la nueva vida urbana. Este proceso desolador, acompañado por una búsqueda ávida de símbolos de identificación nuevos, tiene un soporte importante en lo antiguo: la comunidad aldeana. Recreada en forma de club provinciano, le ofrece al migrante, más allá de los lazos familiares, un grupo social de referencia, que no solamente sirve de desahogo para el fin de semana, sino que le ofrece una red de relaciones con gente que participa del mismo origen local y cultural, y al mismo tiempo están insertos ya en una estructura urbana más compleja. El club de migrantes sirve de esta manera no solamente para cultivar una nostalgia pasadista, sino también como orientador en la vida urbana, tanto en el sentido de la búsqueda de ocupación, como en el sentido de orientador de gustos, vestimenta, hábitos y metas en el proceso de urbanización. Esta función importante implica tanto una afirmación de lo antiguo, del origen, como su traspaso al nivel de folklore, en un distanciamiento sutil del pasado real[10]

El mantenimiento de las relaciones con el pueblo de origen, tanto a nivel familiar como a nivel de club, no solamente tiene una función afirmativa en la búsqueda de nuevas identificaciones en la vida urbana, sino -y esto por el carácter generalizador del fenómeno- sirve de vehículo para una reelaboración de las relaciones entre campo y ciudad. Los migrantes, al no poder insertarse todos a una estructura productiva urbana, tratan de elaborarse en parte una base de reproducción a partir de su inserción en la ciudad y su origen aldeano. Ubicados en el

10. Los clubes de provincianos en las ciudades a pesar de su importancia y enorme cantidad (existen en Lima solamente por lo menos 6 a 7 mil), no han recibido la atención que merecen. Una entrada a su conocimiento es el artículo "Peruvian Migrant Identity in the Urban Migrant Identity in the Urban Milieu de Paul. L Doughty (En: T. Weaver y D. White, eds. **The Anthropology of Urban Environments**, The Society for Applied Anthropology Monograph Series, 11 Washington 1972). Carlos L Degregori está emprendiendo en el Instituto de Estudios Peruanos un estudio que enfrentará el problema de una manera más amplia.

comercio o el transporte, plantean a los productores campesinos relaciones de intercambio en términos de parentesco, de reciprocidad, de compadrazgo y paisanismo, al mismo tiempo que crean con su ejemplo y sus conocimientos adquiridos, niveles de expectativa de consumo y aplicación de elementos urbanos en el contexto campesino, que hacen del intercambio también algo deseable para la población del campo.

De esta manera los migrantes no son sólo la avanzada del campo en la ciudad, sino al mismo tiempo la avanzada urbana en las aldeas. Esta última es esencialmente la avanzada mercantil, es decir, la que trata de encuadrar a las sociedades aldeanas en una división de trabajo con la ciudad. Esta avanzada, al aparecer en formas de parentesco y de paisanaje, y al expresarse en los términos propios de la aldea, resulta algo así como una quinta columna en el avance de la ciudad sobre el campo. Su límite no es la oposición entre lo ajeno y lo propio, la mal llamada "resistencia al cambio", sino únicamente el nivel de capacidad productiva de la economía aldeana. Esta capacidad productiva es limitada. La posibilidad de ampliación a partir de los mecanismos de dominio de la naturaleza desarrollados en la cultura andina ya se han mostrado limitados para solucionar el problema creado por el aumento de población.

La necesidad de desarrollo de la productividad del trabajo de la población andina está planteada entonces tanto por la tasa de crecimiento demográfico, como por las exigencias que los migrantes andinos en las ciudades plantean con sus exigencias. Hay varias razones más. Derivada de la última, surge entre la población campesina, tanto por el efecto de demostración de los migrantes como debido a la comunicación real del campo con la ciudad y el mundo, una exigencia de mejores niveles de vida. Esto no se refiere principalmente al consumo suntuario, sino al nivel de atención médica, luz, transporte, vestimenta, casa y enseres domésticos, información y herramientas. Para obtenerlos, la sociedad aldeana tiene que desarrollar su capacidad para producir un excedente intercambiable.

Frente a este reto, las sociedades aldeanas andinas desarrollan sus respuestas. La primera es una individualización de intereses para asegurarse familiarmente una base estable para la generación de un plusproducto intercambiable. Esto trae como consecuencia una fijación familiar del acceso a la propiedad territorial y del usufructo de la ganadería. Con la variación consiguiente en la propiedad, los más afortunados logran centralizar el plusproducto intercambiable entre sus manos, convirtiendo a una parte de la fuerza de trabajo en dependiente suya. Esta tendencia conduce a un resquebrajamiento de las formas de cooperación en los cultivos múltiples desarrolladas en la cultura andina, en cuanto las hace inoperantes por la variación en la necesidad de fuerza de trabajo requerida por las diversas unidades domésticas, como también en cuanto desvía el plusproducto utilizado precisamente para reforzar la integración hacia el mercado[11]. Es decir, la primera reacción, en vez de desarrollar la productividad social, la reduce a favor de una optimización de la capacidad de intercambio de algunas unidades domésticas. Esta respuesta, sin embargo, tiene sus límites precisos en la baja productividad general del trabajo. Al permanecer la necesidad de la reproducción de la mano de obra, y al no poder realizarse ésta sino a través de una producción de autoconsumo, existe un límite para la formación de clases a través de la monopolización de la propiedad y un asalaramiento de la fuerza de trabajo. Esta vía de la diferenciación, por lo tanto, no soluciona el problema social planteado.

El aumento de la productividad del trabajo tiene que ser enfrentado en la capacidad de dominio de la naturaleza. La capacidad inherente a la cultura andina resulta, sin embargo, limitada y no acorde a la urgencia de la tarea. El camino de un desarrollo mayor en la domesticación de las

11. Sobre este proceso de diferenciación véase los artículos de Rodrigo Montoya (¿A dónde va el campo andino?" **Sociedad y Política** No. 8, Lima 1980. "Comunidades campesinas, historia y clase". En: **Sociedad y Política** No. 9 Lima 1980); también mi libro **Bauern in Peru. Entwicklungsfaktoren in der Wirtschafts- und Sozialgeschichte der indianischen Landbevolkerung von der Inka-Zeit bis heute. Berlín 1973. En mi La racionalidad** ..., op. cit., hay una discusión sobre los líderes de este proceso.

especies cultivadas y criadas no es acelerado suficientemente con los conocimientos de la sociedad aldeana. Tanto en las especies vegetales como en las animales, esta forma de avance la cumplen -si bien no enforma suficiente- centros de investigación agropecuaria que pertenecen a la vertiente del desarrollo europeo de dominio sobre la naturaleza, y no a la andina. Obviamente, una adaptación de esta forma de conocimiento por la sociedad andina -tanto en lo que se refiere a la selección científica de variantes de especies vegetales, como en lo referente al manejo científico de la selección de animales, desde la biología molecular hasta las técnicas veterinarias de inseminación artificial y de cuidado- permitiría que ésta no fuera solamente utilizada en provecho de las sociedades que hoy las saben manejar. Iguales observaciones se podría hacer sobre el control edáfico y de plagas que merman visiblemente la capacidad de producción andina.

El escaso desarrollo de la producción de herramientas de trabajo, sobre todo en lo que se refiere a la utilización de fuerza animal y mecánica, es otro límite que la sociedad andina, con los recursos desarrollados, que precisamente no incidían en esta vertiente, no puede solucionar a partir de la división de trabajo desarrollado en su propio esquema de dominación de la naturaleza, y las formas de conocimiento concomitantes a ésta. Inclusive en cuanto al desarrollo de los sistemas de irrigación y las técnicas para el impedimento de la erosión, que han alcanzado un grado considerable en la cultura andina, una sistematización y una ampliación con técnicas desarrolladas en otras latitudes, crearían no solamente la base para una ampliación inmediata de la producción, sino de una ampliación propia contínua de acuerdo a las necesidades que surgen. Finalmente, el manejo de la cooperación, si bien bastante maleable, queda inserto y acoplado con una percepción metafísica de la naturaleza y de la sociedad que, por un lado, lo hace vulnerable y por otro lado lo deja fuera del control consciente y racional de acuerdo a los retos específicos del momento histórico que vive la sociedad andina.

Las limitaciones para solucionar los retos planteados por la historia, mediante las formas de enfrentamiento del hombre con la naturaleza desarrolladas históricamente en los Andes, es decir, a partir de la cultura andina únicamente, no quedan patentes solamente al observador exterior. Las líneas esbozadas de desarrollo a partir de los logros de la cultura andina y de los alcanzados en la cultura "occidental", con un desarrollo rápido de una división de trabajo y formas de conocimiento "occidentales", en esencia un pensamiento causa-efecto sistematizado, es obviamente, desde hace algunas décadas, la pauta del desarrollo andino. Pero como la imbricación de los dos sistemas es articulada en función de la maximización de la ganancia comercial a partir de un desarrollo desigual de las fuerzas productivas, y del conocimiento en las sociedades que interactúan comercialmente, el camino recorrido hasta el momento resulta más tortuoso e inhumano de lo que fuera necesario a partir de los conocimientos que la humanidad en general ha desarrollado tanto en lo que se refiere al dominio de la naturaleza, como en cuanto al manejo de las relaciones sociales.

Si bien la integración de las formas de dominar la naturaleza y de elaborar las relaciones sociales andinas con las derivadas de la experiencia europea es todavía una perspectiva, no deja de ser en parte ya realidad. El hecho de que los antropólogos ansiosos de buscar la "identidad cultural andina" la puedan encontrar aún en personas, tal como existe también todavía la "gallardía criolla", no quita que el grueso de la población andina participe ya en el desarrollo de un sistema social y cultural derivado de ambas experiencias; y que las personas aún identificables como andinas y criollas para el amante de lo pasado, permanecen como tales porque pertenecen a un sistema social que todavía no se ha liberado por completo de formas de dominación y supeditación inhumana, que determinaban el sistema bicultural andino-criollo en los últimos siglos. Hoy la gente andina participa en una división de trabajo, va a escuelas, academias y universidades, aprende oficios, se organiza en sindicatos y partidos, produce sus artesanías para un mercado turístico, escucha en la radio música andina elaborada en la ciudad, y crea sus metas en un contínuo rural-urbano.

Es igualmente cierto, sin embargo, que por la forma irracional de su avance este proceso destruye logros y conocimientos alcanzados en miles de años de enfrentamiento del hombre con la naturaleza en los Andes. Acompañar los nuevos procesos y evitar esta destrucción empobrecedora, he ahí la tarea de la racionalidad científica.

La "Yumbada": un drama ritual quichua en Quito*

Frank Salomon[1]

En el drama ritual **Yumbo Huañuchiy** ("Matanza del Yumbo"), los habitantes de los suburbios industriales que rodean a Quito por el norte y noreste[2] se disfrazan de shamanes selvícolas para representar un asesinato mágico. La ceremonia ha gozado en los últimos años de una extraordinaria popularidad. Entre fábricas y multifamiliares, y absolutamente sin intervención de patrocinadores gubernamentales o artísticos, se reunen cada temporada de Corpus miles de oyentes para presenciar un acto ritual heredado del pasado preincaico e incaico (Cobo [1653] 1956: T.2 p. 220-221). En esta instancia, la realidad se

---

* Ponencia preparada para el XLIII Congreso Internacional de Americanistas, Vancouver, British Columbia, Agosto 11-17, 1979, en: Revista América Indígena XLI, No. 1, enero-marzo, 1981.

1 Frank Salomon, Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, Universidad de Illinois.

2 Se agradecen cordialmente a los bailarines y vecinos de las parroquias de Calderón, Rumiñahui, San Isidro de El Inca, y Zámbiza quienes tuvieron la bondad de prestar sus valiosos conocimientos al presente estudio. Entre éstos cabe mencionar a Manuel Antonio Quilachamín, Segundo Salazar Inapanta, Ignacio Lincango, Manuel Guañuna, Manuel Gualoto, Angel Gualoto, y José Ignacio Cóndor. El estudio fue respaldado por la Universidad de Illinois y por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, de Quito. Se llevó a cabo en 1975 y 1978. Se agradece igualmente la ayuda prestada por Gloria Cordón de Bunker en la redacción del presente texto.

burla de los sociólogos e indigenistas quienes desde hace décadas vienen proclamando la inminente extinción de las artes tradicionales frente al avance de la cultura "nacional". Si la "yumbada" ha florecido más donde ha habido mayor penetración de la industria y de las instituciones urbanas, la explicación del fenómeno tiene que buscarse, no en clichés de la ciencia social, sino en el contenido del acto ritual. El propósito del presente ensayo es indicar cómo este ritual antiguo sirve para esclarecer la situación del quiteño indígena moderno.

1. Resumen del baile Yumbo Huañuchiy

La "Matanza" (Carvalho-Neto 1964: 288-289, 430-431, Costales 1960: 350, 1968: T.1 p. 186, T.2 p. 168, 172, Jiménez de la Espada 1881, Moreno 1949: 145-158, 1972: 221-225) pertenece a una familia casi pan-andina de bailes con disfrazados de naturales de la selva (Gow, 1974; Gow y Condori, 1976: 91-94; Roel, 1950; Vásquez, 1950-51). En Quito, la "Matanza" constituye el clímax de la actuación de la compañía de bailarines llamados yumbos, que acompaña a los priostes y demás celebrantes de Corpus Cristi[3].

En todo el ciclo se nota una marcada división de los roles en papeles piadosos, correctos y cristianos, por un lado, y por otro, papeles que destacan lo salvaje, violento, y satírico. Entre los primeros los más importantes son el prioste y la priosta, la "loa", las "alumbrantas", los "bracerantes", y el "rezachidor". Los priostes, patrocinadores de un espectáculo enormemente costoso y difícil de montar, se comportan con una abnegación casi monástica. Se visten en ropa nueva pero ordinaria.

3 En el tomo **Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador**, editado por Norman E. Whitten, Jr. (Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1980), el lector encontrará una descripción pormenorizada de las demás fases del complejo de Corpus. La misma descripción se publicará en castellano en **Etnicidad y Transformaciones Culturales en el Ecuador Moderno** (Otavalo, Ecuador: Instituto de Antropología, 1981). En el segundo de estos libros se reproducen los textos quichuas cuyas traducciones son presentadas aquí.

Dicen poco y lo que dicen públicamente se limita a bendiciones, oraciones, y agradecimientos modestos a los que han ayudado. La "loa", niña de diez años vestida de ropa blanca, montada en un caballo similarmente enjaezado, pronuncia un poema de contenido religioso en honor de los priostes. Las "alumbrantas" acompañan, con velas de una blancura virginal, mientras los "bracerantes", veteranos de alto rango ceremonial, apoyan con su grave prestigio moral la nueva eminencia conquistada por los priostes. El rezachidor invoca la bendición del Dios tri-uno y de la virgen. Estos personajes, uniformemente, se visten al estilo de Quito y siguen con estricta obediencia las normas de la iglesia católica.

El comportamiento de los "molecañas" y los yumbos es todo lo contrario. Los "molecañas, disfrazados de negros de Esmeraldas, traen machetes, pistolas, y botas de trago, con las cuales parodian la supuesta violencia de los esmeraldeños. Con chistes groseros se mofan del público y de todas las normas de la urbanidad. Pero aún más salvajes son los yumbos. Ambos, "molecañas" y yumbos, son de la selva, pero los yumbos son más que selváticos: son **auca**. Esta palabra quichua, cuyo sentido literal es "salvaje", pagano, enemigo", contiene en sí una riqueza de conceptos sobre todo lo opuesto a la cristianidad y a la civilización urbana.

Hay dos disfraces de yumbo, el **mate yumbo** y el **lluchu yumbo**. El **mate yumbo** se hace conspícuo por su bultosa manta, densamente cubierta de mitades de calabaza seca, las cuales suenan a cada paso (en la onomatopeya quichua **chal-chal, chal, chal.** Esta vestimenta le da un aspecto de una robustez sobrehumana. Lleva en la cara máscara de malla de alambre, y sobre la cabeza, una peluca de cabellos castaños o negros desgreñados. Sus inmensos hombros los cubre con pañolones de rayón en colores chillones, y su cabeza con la **incha** o corona de plumas. Este artefacto genuinamente amazónico con luminosos colores de amarillo, rojo y azul, encuentra un eco en los collarines de celofán que ornamentan sus lanzas de chonta. El **lluchu** ("desnudo") yumbo en la realidad no va desnudo. Lleva pantalones apretados y una camisa

prácticamente tapada de múltiples sartas de cuentas tropicales, hechas de semillas grises o de un vivo color coral. Aunque todos los bailarines son hombres, gran parte de los **lluchu yumbo** se disfrazan de mujeres yumbas utilizando blusas de tupido y hermoso bordado, y el **anacu** o falda indígena, generalmente en colores extraños como un rosado casi radioactivo o un azul lustroso.

En la vida cotidiana los bailarines son obreros residentes de diversos barrios. Aunque se conocen mutuamente por bailar juntos cada año, no son de una sola parentela sino que han sido reclutados por los priostes o sus diputados en todos los alrededores. Transformados en yumbos, sin embargo, forman una confraternidad indisoluble. En una ceremonia previa, llevada a cabo antes del amanecer, han abandonado sus identidades cotidianas y sus nombres cristianos para aceptar sus nombres de baile. Estos generalmente son nombres de los volcanes, o cerros menores de la montaña, que los favorecen y son sus "madres" (**urcu mama**). Cada yumbo o yumba es un poderoso shamán (**yachaj, samiyuj**), a quien su "madre montaña" ha confiado la capacidad de matar y curar mágicamente, de entender las voces de plantas y animales, y de transformarse en cualquier forma de vida que sea indomable. Las lanzas de chonta figuran como regalos de la "madre" a su "hijo", y como tales, tesoros invalorables y queridos. Un bailarín yumbo (en la vida cotidiana guardián de radio de la Dirección de Aviación Civil) dice de su estimable lanza Infinita Chihuanta, "la montaña acompaña a la lanza, y la lanza me acompaña a mí. Cuando bailamos, la lanza y yo somos uno solo".

Los yumbos shamanes han llegado desde sus sedes en diversos lugares remotos de la selva. Algunos son del país de los "Colorados" o Tsatchela del litoral, otros de la Amazonía Shuar, Quijo, o Canelo. Llevan atados a sus **ashangas** (cestos cónicos) animales tropicales embalsamados tales como guacamayos, monos, o **chucuris** (el **chucuri** es animal parecido a la comadreja pero sin rabo). Comentan de sus viajes asuntos como:

"¿Hermano, a qué horas llegaste?" dice. "Ahora vengo llegando, pues tres o cuatro tambos atrás la lluvia me cogió, y así vengo escampando. Este guacamayo no más traigo; las loras que compré allí traigo ya muertas en este cesto, ya se murieron en el camino. Así es que recién llego, ¡alabado sea Santo Domingo (de los Colorados)!".

Los shamanes se saludan con los cuatro términos quichuas de parentesco entre hermanos. La "madre" de los yambos en el músico, invariablemente llamado **urcu mama**, cuyo **pingullu** (flauta) y tambor representan la voz de las "madres montañas", o sea, el trueno. El padre de los yumbos es el "**rucu** ("viejo"). El **rucu** lleva máscara blanca opaca, **cashma** (poncho corto), pantalones y sandalias blancas. Suspendida del cuello lleva una bolsa de cuero llena de cebada tostada, la vianda de los yumbos peregrinos. En la mano tiene su **birga** (fuete) para disciplinar a sus "hijos" y hacerlos bailar bien. Les grita: "¡Bailen, niños! ¡Bailaremos! ¡Tú, hijo, estás bailando groseramente! ¡Trabaja!" No debe permitir que los yumbos descansen, por ebrios o cansados que estén. Cuando alguien regala tabaco, licor o dinero a los yumbos, el **rucu** exige que los yumbos soplen en sus manos para producir el silbido que es su señal de alegría: "¡Suenen la mano, niños!",

Desde el día antes de Corpus, la banda de yumbos acompaña a los priostes y sus invitados, quienes llegan en sus mejores ropas para participar en la procesión del santísimo. Los yumbos les saludan: "¿Vives bien? ¿Estás bien? ¡Qué milagro! Yo ya vengo. Con mi madre montaña llego. ¿Qué deseas de mí? ¿Quieres curar, o quieres matar? (Diciendo) así les busca el pulso: 'Tú eres un hombre enfermo. ¿Quieres una curación? Yo te curaré en la noche. Yo sé.'" Siempre bailando sin descanso, haciendo diversas figuras coreográficas que representan encuentros y escaramuzas, entretienen a los huéspedes hasta la hora de ir a la parroquia para celebrar la misa y la procesión de Corpus.

En el centro parroquial, les espera un nutrido público. En los buses a duras penas penetra la muchedumbre que llena las calles. De los puestos de vendedores, que han venido para la ocasión, llegan olores de carne

asada y de dulces. La banda uniformada saluda con música marcial a los priostes, y bajo el brillante sol de mediodía los celebrantes entran a la iglesia para oir una misa solemne. En este acto los yumbos no participan. Siendo **auca**, no entienden la religión cristiana. Prefieren retirarse a un lugar donde el público no les ve, para hacer su **cucayu** o almuerzo de viajero. Formalmente esta ceremonia tiene afinidades con la "santa mesa" (**santa misa**) o comida ceremonial de los priostes, pero a diferencia de ésta, consiste en gran parte de comida robada o en otra forma profanada. Los "monos" -inseparables compañeros de la tropa yumba, vestidos en trajes abigarrados con una lengua protuberante y cola larga- corren chillando de puesto en puesto robando y mendigando lo que pueden para sus adorados amigos los yumbos. El botín de sus recorridos se junta con comida ya preparada, y sobre un mantel largo, colocado en la tierra, los yumbos se sientan para comer y tomar trago. Pagan su tributo al músico **urcumama**, y comen hasta saciarse. En este momento se oyen los cohetes que señalan la culminación de la misa. Rápidamente se pone fin al **cucayu**, y todos salen a ver la solemne procesión del santísimo sacramento, en la cual los priostes, junto con el cura, sacan por la calle una hostia.

Desde el punto de vista católico la procesión, con toda su pompa y devoción, es el punto culminante de Corpus: el momento cuando triunfa el recuerdo físico de la pasión de Jesús. Después siguen los actos llamados "charoles", en los cuales los participantes dan ofrendas a los priostes, y las "entradas", en las cuales los disfrazados hacen un circuito en la plaza arrojando dulces y frutas al aire. Sólo bien entrada la tarde, cuando los yumbos ya están más que un poco embriagados, comienza la "matanza". Desde el punto de vista **auca**, este acto es el clímax del ciclo ritual, y es inmensamente apreciado tanto por los parroquianos mestizos y los obreros recién venidos al barrio, como por los "auténticos" del local. En efecto, el concurso es tan denso, que los "monos" tienen mucha dificultad en evitar que el público aplaste a los celebrantes. Para abrir lugar al baile los "monos" azotan las piernas con sus colas, o les atacan con gestos groseros y chillidos que lastiman el oído.

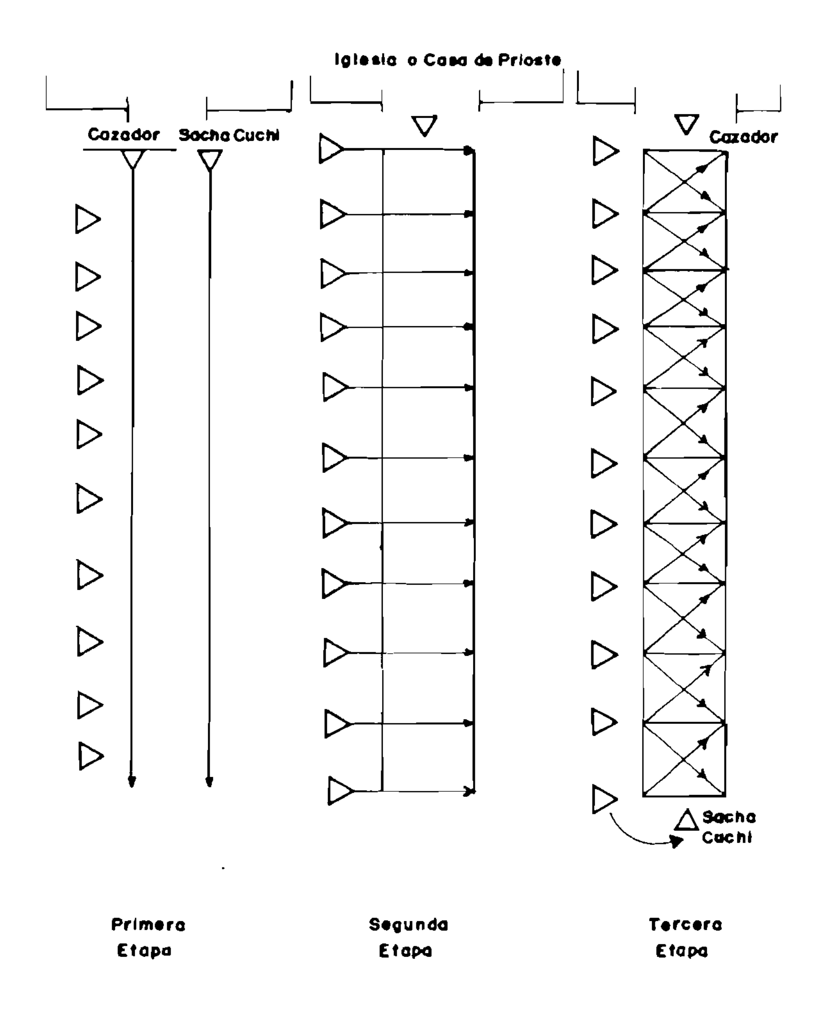


Fig. 1:
Preparacion de la "cancha"

Hasta ahora los yumbos han estado juntos, sin descanso, desde la medianoche del día anterior. Ellos comparten una intimidad y afecto mutuo, pero siendo shamanes y por lo tanto guerreros espirituales se provocan mutuamente con demostraciones de vanagloria y agresividad: "Yo soy quien sabe. Lo que yo he hecho, mi hermano no podrá". Cuando **urcumama** comienza a tocar la música de "matanza", por la asamblea corre un murmullo de anticipación; todos perciben la tensión que existe entre los disfrazados.

Con las puntas de sus lanzas, los yumbos dibujan en el suelo un diagrama ("la cancha", fig. 1) que representa esquemáticamente la selva. Cada cruz de líneas se denomina un "tambo", y representa la morada de uno de los shamanes. Completado el diagrama, los yumbos toman sus puestos: cada uno planta su lanza, punta arriba, precisamente en su "tambo". Dos de los yumbos, sin embargo, desempeñan papeles especiales. Uno se llama **huañuchij** ("matador") o "verdugo". Este se declara ultrajado y lleno de odio contra uno de sus hemanos: "A esa persona tengo que matarla; matarla y comerla es mi deseo! (Generalmente no explica el motivo de su rencor). El "verdugo" toma su lugar a la cabeza de la fila. Al otro extremo, desarmado, escondiéndose tras los hombros de un yumbo, está el objeto de su odio. Este yumbo se ha transformado mágicamente, en puerco saíno,**sacha cuchi**, para poder combatir a su enemigo. El combate mágico entre shamanes, por lo tanto, toma la forma de una caza de monte. El saíno, (**Tayassu pecari**) es, en realidad el animal más agresivo de la selva suramericana, y el yumbo que asume su personalidad no es víctima meramente pasiva, sino más bien feroz (ver fig. 2).

Los yumbos alzan sus lanzas y comienzan a bambolearlas en arco de 45° frente a sus cuerpos. Así se representa el movimiento de las ramas de los árboles; la "yumbada" se convierte en la selva, donde cazador y presa andan por las sombras. Un bailarín veterano compara el combate a una caza de monte, en la cual el cazador sube un árbol o se esconde detrás de su inmenso tronco: "Entonces el (cazador) está andando buscando y el puerco está por allí mismo enredando. O sea que así es: es lo mismo como si estuvieran en una selva".

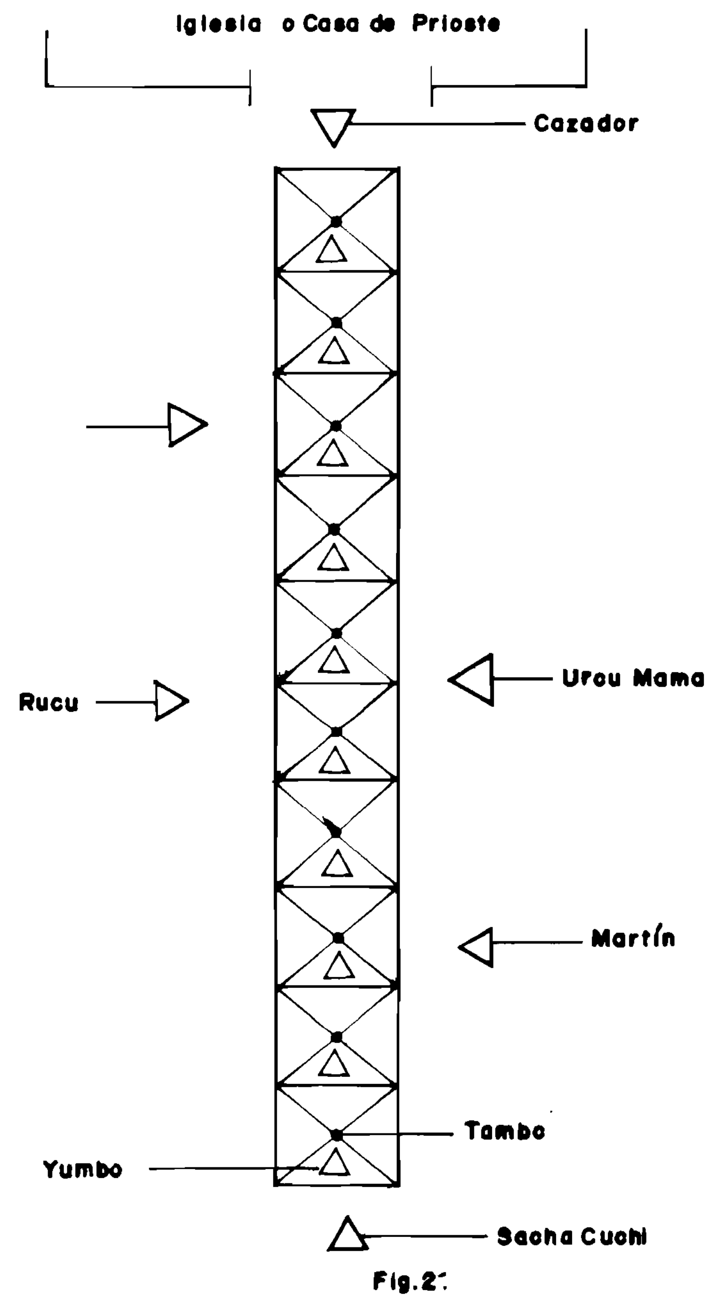


Fig.2
Posiciones de los Bailarines al comenzar la "matanza"

La Persecución del **sacha cuchi** prosigue mediante un diálogo entre el perseguidor y los yumbos-árboles:

"Alabado Santo Domingo Colorados, ya vengo".

"Alabado, hermano. Ven, hermano".

"Y ¿qué cosita se le ofrece, hermano? ¿No has visto tal vez pasar por aquí a uno con los piés y los dedos torcidos para atrás, con los huevos y el culo todo lleno de piojos, con un pequeña soga puesta en el cuello? ¿No has visto pasar por aquí a uno así?"

"Juu! Ese ya pasó. Fue ayer que pasó, ayer a estas horas pasó. Ahora, ¿dónde pues estará andando ahora?", dice. "Juu! Ahora, ahora, ya habrá pasado por lo menos tres o cuatro tambos".

"Sí, hermano. Gracias. ¿Si es así, en qué tambo lo alcanzaré?".

"No sé, hermano. Caminando rápido quizás lo alcanzarás, hermano".

"Gracias" dice. Saltando, saltando, saltando, yendo a otro (tambo): "Alabado, hermano".

"Ver hermano".

"Hermano, ¿qué se le ofrece? Hermano, ya vengo. ¿No has visto a uno con hocico largo, uno con los huevones y el culo llenos de liendra, uno con los colmillos así, todos torcidos para arriba y para abajo quizás, no pasó por aquí uno así?".

"Sí, hermano, él ya pasó por aquí. Uu, no lo alcanzarás. No".

"¿No lo alcanzaré?".

"Tal vez, tal vez lo alcanzarás. Ahora, ahora ya estará pasando dos tambos adelante. Pasó".

"Gracias, hermano".

"Sí, hermano".

Saltando, saltando, saltando, y llegando un poco más adelante a otro tambo, (dice) "Alabado Santo Domingo, vento. ¿No has visto a un cerdoso, a uno que masca cáscara de papas así? ¿No has visto pasar por aquí a uno con cáscara de papas metida en la boca? Con la barriga huesuda, sería?"

"Ya pasó ya, juu, ya ahora mismo ya, pero te estás acercando, ahora, ahora ya. Ya estará un tambo adelante".

Mientras el "matador" avanza poco a poco por la fila de sus hermanos, su presa viene desde el otro extremo pegando carreras y escondiéndose detrás de sus hermanos en cada tambo. En la mitad de la cancha, cazador y presa se encuentran. Pero el saíno resulta demasiado listo para su perseguidor. En el instante en que el cazador intenta embestirlo con la lanza el saíno salta a un lado y escupe en la cara del cazador maíz mascado para cegarle. Burlado y cada vez más enfurecido, el cazador continúa porfiadamente por la fila de yumbos, siempre preguntando por su enemigo:

"Hermano, ¿no has visto a un peludo, crespo, con el pelo erguido, zambo, con hocico chato así, no es que pasó por aquí?...

"...Uno con los pies y los talones patihendidos, uno con pantalones meados de la rodilla para arriba, con los pantalones así mojados, ¿no lo has visto?..."

De esta manera el perseguidor llega al final de la fila, pero el saíno ya se ha escapado y ha llegado hasta la cabeza. Instantáneamente el ritual se transforma en un combate violento.

Ya no procede paso a paso. Los adversarios corren y saltan a toda velocidad entre las lanzas que giran y les amenazan a cada momento.

Los hermanos yumbos no se mueven de sus puestos, sino que con sus lanzas tratan de cerrarle la vía al "matador" y abrirla al saíno. Uno de los "monos" estorba al saíno, agarrándole por las piernas para que caiga, y otro al cazador. Varias veces los dos adversarios corren todo el largo de la cancha a carrera tendida, y varias veces el "matador" ataca al saíno sin dar en el blanco. El público está al borde del delirio. Finalmente, en medio de una nube de polvo, el cazador alcanza al saíno con una tremenda puñalada. El saíno cae al suelo, muerto boca abajo. El cazador se escapa por la calle corriendo a rienda suelta. Los demás yumbos lo siguen.

Mientras los espectadores se acercan a ver el cadáver del saíno, los "monos" traen una tusa de maíz, piola, y una cobija. La tusa se mete debajo de la cobija y se amarra desde afuera, para formar un bulbo o protuberancia en la mortaja del muerto a la altura del rabo. Esta protuberancia representa la glándula almizclera dorsal del saíno, glándula que lleva en el folklore de los Andes el nombre de "ombligo". Desde el siglo XVI, hasta ahora, se cree que es necesario que el cazador quite el "ombligo" dorsal en seguida, o si no se pudre la carne del saíno al cabo de un día. Por analogía, se cree que el yumbo saíno, durante el tiempo que yace tendido y "muerto" con la glándula intacta, está en peligro mortal. Si sus hermanos no le quitan el "ombligo" en quince o veinte minutos, su "muerte" dramática se transformará en muerte verídica e irremidiable. Por esta razón se siente una tensión eléctrica durante la última fase de la "matanza". El **rucu** llora a gritos y canta un lamento sobre su "niño" muerto.

El cazador, mientras tanto, se ha escapado y escondido en alguna cantina del barrio, donde compra una botella de trago. Cuando los hermanos le descubren, intenta sobornarlos, de una forma arrogante, con el licor. Pero los yumbos indignados le acusan: "¿Por qué has matado a nuestro hermano? Has asesinado a nuestro hermano y ahora tiene que resucitarlo". El cazador niega responsabilidad, pero ellos le acercan con sus lanzas y lo traen preso a donde está el cadáver.El asesino vuelto curandero recibe los instrumentos de la medicina mágica:

lanza, tabaco, trago, y ramas de eucalypto o datura. El trago en contexto ritual se lama **yana yacu**, "agua negra", y tiene propiedades divinatorias comparables al **ayahuasca (Banisteriopsis)** del cual es substituto. Las ramas representan ortigas. Para principiar la resucitación, el asesino todavía preso entre lanzas -suelta con la punta de su lanza el "ombligo" del saíno muerto. Luego comienza a limpiar el cadáver restregándolo con las ramas y soplando tabaco. Con la boca chupa la superficie del cuerpo para extraer las impurezas. Pero ninguna de estas maniobras da resultado porque psíquicamente el asesino todavía no se ha reconciliado con su víctima. En vez de cooperar de buena voluntad, exige un pago en dinero. Los hermanos negocian con él hasta acordar una suma de sucres representada por un manojo de papeles o de hojas. Al recibirlo, el cazador comienza a curar de buena gana y dice: "Ahora lo resucitaré. Es verdad que lo maté, pero ahora le haré vivir nuevamente".

Con su lanza alzada, el shamán mide la distancia a través del cadáver Sopla sobre él un bocado de trago, mirando bien el prisma que se forma donde el sol golpea las gotas para interpretar su contenido mágico. Entonces arroja la lanza suavemente sobre el cadáver, de tal forma que se deslice en la tierra, para caer al otro lado. Lo mismo hace en sentido perpendicular a la primera lanza arrojada, a lo largo del cadáver. Luego invita a los demás hermanos a pasar sus lanzas debajo del muerto para formar una camilla de chonta. Todos, lentamente y con mucho cuidado, levantan las lanzas. El cadáver se alza, se para; la mortaja se cae al suelo; comienza a respirar audiblemente; abre los ojos. El muerto ha vuelto a la vida.

En medio del regocijo general, se efectúa la reconciliación entre los hermanos enemistados. A la víctima y al verdugo se les hace tomar trago de una misma copa y abrazarse. Los demás hermanos preguntan al resucitado "Hermano, ¿de dónde vienes?" "¿Qué has visto?" "¿Qué nos traes?" A estas preguntas él responde (en ciertas variantes de la ceremonia, públicamente, en otras, sólo para los oídos de los hermanos) "Hermanos, todo el mundo vengo andando. Ví a todos los animales y vía a todos mis hermanos. Ahora he traído las semillas dulces (**mishqui muyu**).

Fui a otro mundo y traje lo que allí había: Naranjas, colación (dulce), y toda fruta". Al oír estas palabras los yumbos soplan en sus manos, y **yumbo huañuchiy** llega a su final. En las ceremonias que lo siguen, el lugar rectangular, ocupado por la cancha de combate, se transforma en teatro de actos por excelencia pacíficos. Se reanudan los "charoles", se canta la "despedida" de los yumbos a los priostes, y se celebra un inmenso y hermoso banquete sagrado o **santa misa** en la cual participan los yumbos con los cristianos. Al tercero o cuarto día de la fiesta, los yumbos ya contemplan la vuelta a sus tambos: "Adiós, adiós. Mi madre montaña no me deja demorar. Vamos a nuestros tambos para vivir. **Urcumama**, toca triste, toca no más triste. Ya nos separamos de nuestros hermanos, dejamos a los hermanos. Adiós, adiós".

2. Sugerencias para la interpretación del Yumbo Huañuchiy

Los bailarines yumbos se reclutan entre las familias "auténticas" de las parroquias nor-quiteñas, las familias locales de herencia cultural quichua. Sería fácil interpretar el baile como rito de solidaridad que pone énfasis en la identidad de los "auténticos" en contraste con los advenedizos, que cada vez más lo rodean. Ni sería equivocada esta interpretación. En efecto, existe cierto conflicto entre las parentelas quichua-hablantes, dueñas de pequeños terrenos, y los intereses industriales que querrían adquirirlos para erigir fábricas o viviendas multifamiliares. Sí hay motivo para manifestar explícitamente la existencia de un núcleo aborigen. Pero tal explicación no nos da la pista para entender por qué esta movilización de la comunidad tiene que tomar una forma ceremonial, ni por qué se ha escogido entre las muchas ceremonias tradicionales la "matanza del yumbo" para ser vehículo de las energías artísticas y objeto de los expendios de recursos. Para entender esta realidad a un nivel más que superficialmente funcional, hay que tomar en cuenta la situación histórica de los grupos indígenas quiteños y el contenido del ritual en sí.

Los análisis del simbolismo geográfico andino generalmente han aceptado como punto de partida la contemplación de un centro

cosmológico. Este esquema manifiesta en escala grande en Cuzco, el **axis mundi** cuyos rayos (**ceques**) sectores (**suyus**). y mitades (**sayas**) se extienden hacia la periferia del mundo. El mismo sistema se ha intentado detectar a escala menor en muchas comunidades pequeñas. Pero las comunidades circumquiteñas (y las circumcuzqueñas) desde tiempos incaicos, y quizás antes, se han ubicado en los alrededores de centros cuyos poderíos económicos y rituales sobrepasan por mucho los propios. Sería absurdo suponer que tal situación no deje algún rastro en su cosmología. Aunque tales comunidades sin duda poseen en su organización interna, estructuras similares a los modelos cuzqueños, en un marco más amplio, la comunidad suburbana necesariamente tiene que visualizarse como externa al centro principal. En efecto, el mundo visto desde los suburbios toma la forma de una estructura concéntrica: al centro, Quito ("otro Cuzco", en las palabras de Guaman Poma [1613] 1936: 785); alrededor del centro un anillo de comunidades aborígenes no-incaicas; y en la periferia de este anillo, las tierras que no tienen contacto directo con el centro. En el caso quiteño, lo contrario al centro se define casi automáticamente como las tierras selváticas que se extienden más allá de las dos grandes cordilleras cuyas cumbres cercan la cuenca de Quito.

El indígena suburbano (sea en tiempos incaicos, sea en la actualidad) cuando mira hacia el centro de Quito ve un poder imperial, civilizador, expansionista, centralizante; y cuanto torna su vista hacia las afueras, ve una realidad contraria: ajena al gobierno estatal, ajena a la civilidad, extremadamente descentralizada, insumisa y libre. Quito de los Incas y los españoles es extraña a la tradición local de las pequeñas comunidades aborígenes, y también lo es la cultura de los selváticos. Sin embargo estas dos realidades extrañas son los puntos indispensables de orientación para la cultura circumquiteña aborigen.

Esta orientación bipolar no nace solamente del pensamiento especulativo sino también en la práctica económica. Las comunidades (a pesar de su bien desarrollada agricultura) nunca han sido autosuficientes. Desde tiempos preincaicos, han mantenido nexos de

intercambio económico con los Yumbos históricos (etnia ya extinta, radicada hasta el siglo XVIII en las selvas pluviales de lo que ahora se llama el Noroccidente de Pichincha) y con los Quijos de la Amazonía. Sus "yndios mercaderes" regularmente viajaban hasta el Pacífico. De los contactos selváticos dependía el abastecimiento de productos básicos como la sal, el ají, y el algodón, de ciertos lujos, y de bienes de importancia ceremonial como la coca y (posiblemente) el **mullu**. Estas riquezas, gracias a la labor de los grupos circumquiteños, llegaron al Quito incaico y español, cuyo "tianguez" estaba constantemente lleno de productos tropicales traídos por habitantes de las comunidades vecinas. Mediante la **mit'a** y, más tarde, el trabajo pagado en dinero, estos grupos construyeron la ciudad de Quito. A través del trueque prehispánico y la compraventa, abastecían a Quito de los productos provenientes de zonas remotas que la ciudad no podía controlar políticamente. En el transcurso de varios siglos, cada uno de los cuales ha visto continuas redefiniciones y readaptaciones del sistema, los aborígenes circumquiteños llegaron a ser peritos en las culturas de ambos extremos: la cultura de Quito, y la de la selva. En efecto ellos perfeccionaron una síntesis transandina que ninguna estructura estatal ha podido igualar hasta la fecha.

El baile de los yumbos, por lo tanto, no es obra de fantasía. Sus elementos dramáticos son profundamente acondicionados por la experiencia histórica y personal de sus creadores. El tráfico comercial con varias regiones selváticas perdura hasta ahora. Muchos veteranos de los barrios tienen conocimiento de primera mano de los conceptos shuares sobre el combate espiritual de shamanes, y de la curación mágica. Tampoco es ficticia la llegada de los shamanes a los pueblos serranos. Hasta tiempos modernos los **samiyuj**, que vienen de la región Quijos a buscar clientela, han sido bien recibidos. Gran número de personas, cuya vida diaria es la de un mestizo urbano, han sido pacientes de los shamanes. Tampoco se ha diluido el nexo con la selva en los últimos años. Todo lo contrario, con la construcción de buenos caminos al oriente, y el aumento de tránsito que ha sido consecuencia de la extracción petrolera, se ha hecho más fácil el contacto con la

selva. Algunos jóvenes que viajan diariamente al Quito de los rascacielos para ganar su sueldo, viajan a las selvas los fines de semana para hacerse aprendiz de un **yachaj** célebre. Otro factor que ha fortalecido el nexo serrano-selvático, ha sido el servicio militar. Los que han servido de soldados en puestos remotos, de escasa población mestiza, son a veces bien educados en la tradición shamanística.

La selva está cobrando una importancia creciente dentro de la cultura "nacional". En los medios de comunicación estatales y comerciales, se llama la atención cada vez más a los problemas que nacen de la supuesta dicotomía entre la capital y la selva: la resistencia de los pueblos selváticos a la expansión ganadera, la disputada soberanía sobre los yacimientos petrolíferos, y el conflicto fronterizo con el Perú. Dada la alta prominencia de estos temas en la conciencia popular, la representación ritual de elementos selváticos viene a ser, con el pasar del tiempo, arma cultural antes más que menos poderosa. Paradójicamente, la población urbana, que por tantos siglos ha tratado de ignorar la realidad orientana, en la actualidad comienza a compartir la visión indígena de la selva como fuente de poder y riqueza. La exclusión de los advenedizos en el baile, y su incomprensión del contenido, demuestra muy claramente quiénes son los cosmopolitas en la órbita transandina, y quiénes los provincianos.

A la vez que los serranos se encuentran más estrechamente ligados con la selva, también están más ligados con el urbanismo de Quito. Hace ya cuatro siglos que han aceptado la religión católica y vivido en comunidades gobernadas por leyes españolas, pero en la época industrial la relación entre las comunidades aborígenes y Quito va intensificándose. Hasta tiempos recientes, Quito funcionó para ellos como el polo del poder político (administrativamente dependen del municipio), de la religión eclesiástica (participan en los grandiosos ciclos rituales de los Santos quiteños y de Jesús del Gran Poder), y también de la actividad económica (compra-venta y trabajo asalariado). Pero hasta hace poco esta participación era relativamente limitada y unidireccional. Era limitado, en cuanto a que la ciudad empleó pero a la

vez excluyó socialmente al indígena de las comunidades vecinas, y unidireccional, en cuanto a que los obreros indígenas venían a la ciudad, pero la ciudad hacía poco para penetrar en sus comunidades natales.

Todo esto ha cambiado radicalmente. El **boom** del petróleo ha producido una agresiva penetración de los vectores de la "cultura nacional" en la región circumquiteña (p.e. escuelas públicas, radio y televisión), y también nuevas condiciones de trabajo relativamente más favorables. Consecuentemente el mismo hombre de los suburbios aborígenes, quien por un lado está en posibilidad de familiarizarse con la selva, está por otro en posibilidad de adoptar y apropiar, en un grado que sus propios abuelos no habrían podido imaginar, la cultura de Quito hispánico.

De aquí que el elemento católico y quiteño de la fiesta de Corpus, al igual que el elemento pagano y selvático, se va acentuando y fortaleciendo. Es un absurdo el que han cometido algunos antropólogos, al suponer que el componente católico de las fiestas se incluye meramente para satisfacer a la autoridad externa y para encubrir una religión ajena a la cristiana. Los priostes asumen sus cargos voluntariamente. Ya se ha extinguido el abuso de los nombramientros coercionados. Algunos priostes de voluntad propia han llevado el cargo dos años seguidos para establecer más allá de cualquier duda su fervorosa adhesión al culto del santísimo. Los valores asociados con la capital y con el catolicismo se manifiestan claramente en la actuación ritual con o sin presencia del cura. Entre estos valores sedestacan, por ejemplo, la centralización y jerarquización de las relaciones sociales. Los priostes, al hacer la **santa misa** o banquete sagrado, tiene que ordenar a todos los huéspedes según sus rangos exactos. En principio, no existe la igualdad de los celebrantes en estado liminal postulada por V. Turner (1969: 96). Al contrario, se produce durante Corpus una hiper-estructuración de la colectividad. Esta estructura replica en miniatura la de un gobierno: sus "gobernadores" (título con el cual los celebrantes se dirigen a los priostes) son administradores de una masiva redistribución de comida y chicha, al estilo Inca, y a la vez exigen tributos. Comandan además a todos los funcionarios característicos de

un gobierno, incluso embajadores, mayordomos, fuerzas policiacas, etc. En su comportamiento público, como los reyes, son obligados a mostrar una cara de exaltada ociosidad, aunque en realidad estén atareadísimos. Donde ellos están, está el centro. Sus personas constituyen la capital de la hiper-estructura ceremonial. Finalmente, la regalía externa del priostazgo es derivada de las instituciones centrales del gobierno civil y eclesiástico. Los priostes se visten al estilo urbano. El hombre lleva terno formal y la mujer falda, blusa, y rebozo. Cualquier señal de identidad indígena está ausente. Sus "bracerantes" llevan cintas sobre el pecho, con los colores de la bandera nacional. La "loa", en su traje, y en las palabras de su poema, expresa con exactitud los valores estéticos de la iglesia. En la actuación de estos personajes, el acento está siempre en lo correcto, formal y "civilizado". El priostazgo es una pequeña utopía construida sobre los conceptos de jerarquía, ley, y cristianidad: en fin, todo lo opuesto a lo **auca**.

El complejo total, por lo tanto, constituye una antifonía entre dos visiones de la potencialidad humana: por un lado la humanidad **auca**, y por otra la humanidad "civilizada". La humanidad **auca** habita el espacio infinito de la naturaleza, y vive en intimidad con ella. Los yumbos, hijos de una unión entre la tierra y el hombre -**urcu mama** y **rucu**- son parientes de todo ser viviente, y hasta pueden transformarse en animales y plantas. Para ellos es posible cualquier transformación, hasta la de muerte a vida. Pero, si bien no se establece para ellos barrera entre lo natural y lo humano, por esta misma razón tampoco existe solidaridad entre los seres humanos. Los "hermanos" yumbos viven a la vez en fraternidad, y en la más cruel rivalidad. Son mutuamente peligrosos, y por esto tienen que vivir dispersos en la selva.

La humanidad "civilizada" habita el espacio bien definido, centralizado, de la ciudad, domina sobre una naturaleza ya domada. Para ellos la intimidad con las plantas y animales ya no es posible. No están en plano de igualdad no con seres infrahumanos ni sobrehumanos. Se ha perdido el poder de transformación y de conmutación entre vida y muerte. Pero en cambio se ha ganado la solidaridad entre seres humanos. En un

universo humanizado los hombres pueden definir sus relaciones mediante la cultura, la ley. Ya no son "como animales", mutuamente peligrosos: pueden vivir en concentración, como vecinos. Y si no son íntimos y parientes de los seres espirituales, por esta misma razón los seres espirituales pueden gobernarlos de una forma impersonal: su poderío se convierte en ley, en autoridad, en iglesia.

Bajo ambas condiciones, **auca** y "civilizado", la situación del hombre es defectuosa, problemática. Los shamanes de la selva no tienen por qué temer la muerte, la pueden trascender, pero sí tienen por qué temer la vida. Son condenados por su propio poder, a la soledad y al peligro, tienen necesidad de la sociedad humana, aunque sólo fuera para reproducirse, y de la economía humana para conseguir los bienes materiales, pero les falta cómo reconciliar la interdependencia con la hostilidad. Los "civilizados" no sufren de tal problema. Tienen la posibilidad de perfeccionar su sociedad y su economía en este mundo. Su lugar común es la ciudad y la ley. Pero en cambio temen la muerte, porque no tienen fuerzas propias para trascenderla.

Los dos componentes ceremoniales, el priostazgo y la "yumbada", sirven como experimentos complementarios para buscar las sōluciones a este dilema. Corpus, celebración del asesinato y resurrección de Jesús, y la "yumbada", celebración del asesinato y resurrección del shamán, ambos toman como símbolo común y central la comida -el sustento de la vida: (ver cuadro página siguiente)

Mediante un sacrificio humano cancelado por una resurrección -paralelismo reconocido por los participantes- ambos grupos alcanzan la meta de poder vivir en este mundo sin perder esperanza de otro. Al procurar **mishqui muyu**, comida dulce y selvática para vivir en este mundo, y la hostia, comida europea y desabrida, para vivir en el más allá, los respectivos grupos sin embargo entran en una relación paradógica con sus propias tradiciones. Los "civilizados", en la esperanza de vivir en otro mundo, ritualmente violan el tabú supremo de éste, la prohibición del canibalismo. Por el otro lado, el matador yumbo

Pasion de Jesus	Yumbo Huañachiy
1. Un padre superhumano y una madre terrenal,	1. Una madre superhumana y un padre terrenal,
2 tienen un hijo, exteriormente humano, pero latentemente superhumano,	2 tienen un hijo, exteriormente humano pero latentemente subhumano,
3. quien es superior a doce compañeros reclutados fuera de su parentela,	3. quien es uno de doce compañeros iguales dentro de su parentela,
4. ellos viajan a una ciudad gobernada por infieles hostiles,	4. ellos viajan a una ciudad gobernada por cristianos amistosos,
5. entrando a su lugar sagrado, y	5. rehuyendo su lugar sagrado, y
6. reprochando a los gobernantes del lugar.	6. saludando a los gobernantes del lugar.
7. Por la enemistad de los extraños,	7. Por la discordia interna
8. el hijo es traicionado secretamente.	8. el hijo es atacado abiertamente.
9. El voluntariamente ofrece su carne como comida mágica.	9. El enemigo amenaza devorar su carne como comida mágica.
10. Sus compañeros lo consideran superhumano,	10. Sus compañeros lo consideran subhumano,
11. pero fracasan en defenderlo	11. pero lo defienden
12. mientras él es conducido sumisamente	12. mentras él vuela desafiantemente
13. a una ejecución a sangre fría. Muere, y	13. de un asesinato apasionado. Muere, y
14. el traidor, renunciando el provecho de su crimen,	14. el matador, reclamando el provecho de su crimen,
15. acepta su propia justa muerte;	15. deshace la muerte injusta de su víctima
16. La víctima resucita trae los medios para la vida eterna en otro mundo.	16. la víctima trae los medios para la vida mortal en este mundo.

renuncia al canibalismo ritual, que sería la perfecta expresión de su victoria como guerrero espiritual, para recibir de la víctima lo necesario para vivir en la tierra. Ni una cultura ni la otra define un universo habitable. Es necesario abrir una brecha para que entre el aire del contra-universo complementario.

De esta forma se llega a una conclusión triunfal el experimento en antifonía simbólica: el conflicto humano no sólo es capaz de superarse en dos mundos, sino que se supera mediante sistemas que son a la vez opuestos en su contenido y formalmente idénticos. En la mente es posible superponer y contemplar simultáneamente sin confusión. Tal unión de visiones opuestas aumenta inmensamente el potencial de la cultura que la logra. Para el "mestizo" quiteño la cristianidad vence el "pecado" y el "salvajismo", pero no los ilumina ni explica. Gran parte de la actividad humana resulta expulsada del universo de lo significativo: en el centro, en la ciudad, está la iglesia, hogar de la luz, y lo demás es tinieblas. Para el pensamiento aborigen la luz de la civilización no es la única, pues desde las periferias del mundo -desde la selva- viene otra luz, la luz del éxtasis shamanístico, capaz de iluminar todo lo que la cristiandad repudia. El bailarín yumbo habita un mundo dos veces sagrado.

Es característica de la cultura aborigen de Quito prescindir en gran medidade las insignias externas que hacen fácil la identificación de una "etnia" Imbabureña o Cañari. A diferencia de estas agrupaciones, los quiteños no han considerado oportuno el ofrecer a los extraños definiciones etnológicas prefabricadas. Más bien han buscado, desde la remota antigüedad, multiplicar sus compromisos interétnicos, inter-regionales, e inter-ecológicos, dejando para otros la creación de categorías exclusivas. La identidad indígena quiteña no se deriva de postulados **a priori**. Se va formulando y reformulando contínuamente, como producto de la experiencia histórica. Esta tendencia ha dado lugar a una tradición que los forasteros con dificultad llegan a apreciar: un grupo puede participar con profundo compromiso en las instituciones de grupos ajenos, sin por eso sacrificar la integridad de su propio sistema cultural.

El Ecuador de la época petrolera a medida que va penetrando e interconectando con nuevos medios de comunicación y transporte sus diversas regiones, inexorablemente mina las bases de cualquier identidad étnica basada en el rechazo de lo extraño. Pero el mismo proceso constituye un estímulo a la etnogénesis cuando ésta se basa en una conciencia cultural extrovertida y relativa. La historia ha preparado bien a los quiteños indígenas para aprovecharse de tales oportunidades. Aunque los medios técnicos para la integración transandina han sido mejorados por los propugnadores de la cultura "nacional", éstos no han podido definir una síntesis cultural de lo selvático con lo serrano. No es en los ministerios ni en los rascacielos de Quito que se está creando la representación cultural adecuada a esta nueva realidad, sino en los barrios periféricos de la ciudad, donde cada año, los bailarines yumbos elaboran sobre el milenario trama del ritual imágenes del proceso intercultural que va creando cada vez más dinámicamente, una integración cimentada en la diversidad.

Bibliografía

CARVALHO-NETO, Paulo de. **Diccionario del folklore ecuatoriano.** Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana. 1964.

COBO, Bernabé. **Historia del Nuevo Mundo.** T.2. Madrid: Ediciones Atlas. [1653] 1956.

COSTALES SAMANIEGO, Alfredo. **Karapungo,** México, D.F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. 1960.
El Quishihuar, o el árbol de Dios. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.

GOW, David D. Taytacha Qoyllur Rit'i. **Allpanchis Phuturinga 7**: 49-100.1974.

GOW, Rosalind and BERNABE Condori. **Kay Pacha.** Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. **Nueva Coronica y Buen Gobierno.** París: Musée de l'Homme. Institut d'Ethnologie. [1613] 1936.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos. Yaravíes quiteños. **Actas del cuarto Congreso Internacional de Americanistas.** Vol. 2: 162, I-LXXXIII. Madrid. 1881.

MORENO, Segundo Luis. **Música y danzas autóctonas del Ecuador.** Quito: Editorial Fray Jodoco Ricke. 1949.
La música en el Ecuador. Volumen primero: Prehistoria. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana. 1972.

ROEL PINEDA, Josafat. La danza de los "C'uncos" [sic] de Paucartambo. **Tradición** 1:59-70. 1950.

TURNER, Víctor. **The ritual process.** Chicago: Aldine. 1969.

VASQUEZ, Emilio. Los Chunchos. **Revista del Museo Nacional** 1920:283-298.